

Año 6,

Núm. 14

2001

DEYCRIT *Sur* Repositorio

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopaxis.html>

Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

Ana Irene Méndez y Elda Morales, nos presentan en la sección **ESTUDIOS**, parte de los resultados de su investigación **“La democracia venezolana desde el discurso de los líderes tradicionales”**, que les ha merecido el galardón Premio Nacional de Periodismo Científico, mención Investigación. Ambas investigadoras estudian el discurso político en los dos períodos de gobierno de los expresidentes de la República Bolivariana de Venezuela, Rafael Caldera (1969-1974 y 1994-1999) y de Carlos Andrés Pérez (1974-1979 y 1989-1992). Destacan en su interpretación la trama político-ideológica del discurso; particularmente, lo relativo a las doctrinas liberales y neoliberales de la economía, la retórica clasista del socialismo y neosocialismo, la demagogia del populismo y neopopulismo, con el objeto de establecer, a través de un análisis de contenido del discurso político, la identificación de estos líderes con algunas de las principales concepciones de la democracia social (procedimental, sustancial o radical). En sus diversos discursos, dirigidos a la nación, se interesaron por fundar una matriz de opinión pública que les permitió lograr la mayor adhesión posible a una forma de democracia popular que en ningún momento dejó de responder a las filiaciones doctrinarias de sus respectivos partidos políticos, la ideología del Estado proteccionista o minimalista, y las políticas internacionales del mercado neoliberal. Del análisis de textos, siguiendo los modelos de M. Roakech y L. Brito García, estas investigadoras diseñan una tabla de valores que les permite cuantificar las principales estructuras de significación lingüísticas y simbólicas de la producción del discurso político, descubriendo que el sentido pragmático de éste, sea por el consenso o la coacción, actúa como un mediador capaz de neutralizar los permanentes conflictos políticos de la sociedad venezolana, a través de un lenguaje altamente autorreferencial, idealmente representado y universalista.

En la sección **ARTÍCULOS Y ENSAYOS**, varios destacados investigadores latinoamericanos nos dan una interesante reflexión y visión sobre algunos temas cuya discusión epistemológica viene proliferando, en torno a los estudios culturales, el cambio de paradigma de la política, la democracia y la equidad, sumándose a ello la crisis de las ciencias sociales.

Roberto Follari: en su artículo **“Estudios culturales, transdisciplinariedad e interdisciplinariedad (¿Hegemonismo en las ciencias sociales latinoamericanas?)”**, orienta su reflexión a cuestionar la manifiesta autosuficiencia teórica y analítica que se observa en la corriente de los Estudios culturales, cuando ésta evita el reconocimiento de la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad en la conceptualización y la fundamentación de la interpretación socio-cultural. Considera excesiva esta postura, ya que pudiera terminar por devaluar la riqueza de los fenómenos culturales en cuanto tal. No se puede sectorizar el conocimiento, en detrimento de otras posturas cognoscitivas. De alguna manera los Estudios culturales debieran abrirse a la interculturalidad, como proceso para comprender que lo cultural sólo es un ámbito de la realidad, junto al político, económico, etc.

Gilberto Valdés Gutiérrez examina ampliamente en **“Hacia un nuevo paradigma de articulación (no tramposo) de las demandas emancipatorias”**, la necesidad de entender que la salida a la crisis del paradigma neoliberal de la modernidad, requiere de un espacio político donde las libertades ciudadanas puedan ser realizadas democráticamente. El paradigma alternativo es el una democracia social basada en los derechos humanos, las identidades culturales, la competencia simbólica y comunicativa de cada sujeto o actor social en condiciones

materiales que permitan el disfrute de una vida ciudadana compartida, sin ideologías abstractas. Se requiere la intervención de un nuevo sujeto político-popular-plural con plena conciencia de la diversidad socio-cultural de la sociedad, pues la transformación y el cambio no puede ser individual o de grupo, sino el resultado de una colectivización de intereses comunitarios auspiciados por un proyecto liberador sin ningún tipo de coacción hegemónica. Porque el paradigma (no tramposo) de la emancipación tiene su origen en el reconocimiento del otro.

Luis Alarcón e Irey Gómez nos trazan un itinerario muy realista de lo que ha sido la historia de la sociología en la América Latina. **“La tragedia de la sociología latinoamericana. Final y comienzo. La sociología clásica y la otra sociología”**, es un trabajo de amplio espectro crítico, pero también nos deja una esperanza en los “poderes creadores del pueblo” como sujeto comunitario, en el ejercicio político de la palabra como instrumento para pacificar a una sociedad que busca una organización hermenéutica y discursiva para la consolidación del Estado social de derecho. Como señalan los autores, la absorción por parte de la sociología de la Teología de la Liberación, de la episteme popular y de la hermenéutica de la acción, dan por concluido el dominio positivista en cualquiera de sus manifestaciones. Entonces, la nueva sociología que está naciendo se abre al horizonte ontológico del conocimiento del ser social como consecuencia de la complejidad, la alteridad y el diálogo de la interculturalidad.

Anibal Fornari nos plantea, a partir de las ideas de J. Rawls las implicaciones, para el modo de vida del ciudadano de la democracia moderna, entre **“Equidad política, pluralidad cultural y comprensión del pasado histórico”**, a fin de lograr la “tolerancia virtuosa” que no es más que el comportamiento de los seres humanos en un espacio de convivencia guiado por la libertad de intervención crítica y educativa, la pluralidad de procesos de identificación personal, la diversidad cultural con que lo sujetos desarrollan las valoraciones y símbolos entre sí. El logro del bien social, el acuerdo político verdaderamente consensuado y la convivencia humana satisfecha, requiere de un orden societal liberal en el que se consagre una teoría de la justicia efectivamente igualitaria para todos. Cancelar el principio de las diferencias de clases y asumir la pluralidad cultural, será el objetivo de una sociedad que actúe “racionalmente responsable” con respecto a la concesión de los beneficios concretos (bienes finales) que sirven de sustento a una teoría política de la justicia equitativa. En tal sentido es en el Estado donde se deben adelantar aquellas políticas de identidades culturales que permitan a los ciudadanos participar en la dirección de los poderes públicos, es sólo así como la ciudadanía puede lograr el status de racionalidad política que le permita profundizar su cultura democrática, a fin de obtener un concepto de justicia que sea sinónimo de bien social equitativo y verdadero. Finalmente, la comprensión del pasado histórico es el contexto del que se vale el pluralismo democrático liberal para optimiza el reconocimiento y diálogo entre lo sujetos culturales.

En las **NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD**, se recogen tres colaboraciones muy puntuales y valiosas. **Matthew Lipman**, fundador de la filosofía para niños, nos habla de la importancia de **“La dramatización de la filosofía”** en la comprensión de los principales problemas filosóficos, pero también de lo que es la filosofía y la vida de los propios filósofos. Su propósito no es la creación de modelos de argumentación, sino recurrir a los géneros literarios para hacer escritos filosóficos, lo cual repercutirá en la diversidad expresiva del mismo discurso filosófico más allá de los tecnicismo. Puede ser dramatizada la filosofía por la poesía, el teatro, la autobiografía, el cuento, la alegoría, la parábolas, la música, la danza, la ópera, etc. A partir, como dice Lipman, de una narración “que va de lo predominantemente factual y analítico a lo predominantemente ficticio y especulativo”.

Por su parte **Andrés Ortis-Osés** hace algunas consideraciones acerca de por qué E. Neumann, es uno de los pensadores más representativos de **“La escuela de Carl G. Jung”**, y estudia para el caso, el análisis de los símbolos arquetípicos transpersonales, en especial la

imago de los Protopadres (Madre-Padre, Anima-Animus, Héroe-Heroína, Sí-mismo, Conciencia diurna, Sombra, Dios o Diosa-Diablo) en el pensamiento de este colaborador directo de C.G. Jung.

Finalmente, **Denise Najmanovich** nos propone en **“Pensar la subjetividad. Complejidad, vínculos y emergencias”**, una rica reflexión sobre la crítica al concepto de objetivismo con el que la razón moderna defendía el status de su cientificidad, contra la tesis de la subjetividad. La autora nos explica que con la crisis del positivismo y del empírico, la racionalidad nos ha develado el componente subjetivo de la realidad donde no priva ninguna lógica determinista y lineal, sino el espacio multidimensional en el que el sujeto cognoscente está en una compleja interacción con el objeto cognitivo, sin dejar de sustraerse a la transformaciones “externas” del medio ambiente natural e histórico cuyo condicionamiento relativo lo in-determina. El pensamiento post-positivo, por llamarlo de alguna forma, nos pone en el curso de una acción subjetiva que responde a una red de relaciones complejas, dinámicas no estáticas. No existe la sustancia, lo único, el a priori, lo universal deductivo. Ahora el mundo es ontocreado por la entropía de su propia fuerza, las humanas y las naturales. Hay un nuevo cosmos que emerge de las redes de la in-certidumbre y del paradigma escéptico.

Jaime Nubiola y Sara Barena, nos dan en la sección **DOCUMENTACIÓN** una valiosa información acerca del **“Grupo de Estudios Peircianos”**, que desde su fundación en el año 1994 ha realizado una destacada tarea de investigación, traducción, docencia y difusión, en lengua castellana, de las principales ideas filosóficas, científicas y humanistas de Charles S Peirce.

Finalmente, en **LIBROS VISTOS Y REVISTOS** nuestros lectores quedan en conocimiento de la aparición de algunos libros que dentro del terreno de la filosofía política y la filosofía para niños, están siendo muy debatidos. En **NOTICIAS E INFORMACIONES** encontrarán algunas invitaciones para asistir y participar en diversos eventos de prestigio internacional.

La democracia venezolana desde el discurso político de los líderes tradicionales¹

Venezuelan Democracy as Seen From the Political Discourse of Traditional Leaders

Ana Irene MÉNDEZ y Elda MORALES

Escuela de Comunicación Social, Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela.

RESUMEN

Se analizan aquí los discursos de Rafael Caldera y Carlos Andrés Pérez quienes comparten rasgos en su ejercicio del poder y en su adscripción a los partidos políticos tradicionales que gobernaron a Venezuela durante la segunda mitad del siglo XX. Se hace una revisión crítica de diferentes concepciones de la democracia y de las formas de Estado asociadas a los regímenes democráticos. La teoría como herramienta en el examen del discurso permite llegar a conclusiones sobre: las ideologías que sustentan los líderes, sus relaciones con los cambios concurrentes de los escenarios económico y políticos del país, y cómo éstos determinaron el rumbo que estos expresidentes dieron a su acción política.

Palabras clave: Democracia, estado, política, discurso.

ABSTRACT

The political discourse of Rafael Caldera and Carlos Andrés Pérez is here analyzed. These leaders share features in exercising power as presidents of Venezuela, and in their being members of the traditional political parties that ruled the country in the second half of the XXth century. A critical review is made of different conceptualizations of democracy, as well as the state forms associated with democratic regimes. The theoretical tools made possible the reaching to conclusions about the ideologies of the leaders, along with their relation to the changes occurred in the country's economic and political arena, and, how those changes shaped the course of the political action of both leaders.

Key words: Democracy, state, politics, discourse.

¹ Este estudio da cuenta parcial de los resultados de un proyecto financiado por el CONDES, Universidad del Zulia.

1. INTRODUCCIÓN

Comenzando el siglo XXI, pensar desde la academia las profundas implicaciones sociales, políticas, culturales del ejercicio político en democracia, significa en el contexto latinoamericano, poner a prueba los fundamentos y las concepciones teóricas que hasta hace poco sustentaban nuestros análisis e investigaciones. Asimismo, implica admitir con responsabilidad que este cambio de época, este enorme surco que se abre producto de una posmodernidad cultural y política, exige un redimensionamiento de los discursos por parte de las instituciones y de sus actores.

El objetivo que justifica esta investigación, es la caracterización del discurso de dos líderes políticos venezolanos: Rafael Caldera y Carlos Andrés Pérez. Ambos comparten rasgos comunes en el ejercicio del poder y en la adscripción a los partidos políticos tradicionales, que gobernaron a Venezuela durante la experiencia democrática a partir de 1958.

La configuración del cuerpo de categorías y conceptos que hace posible la ubicación, clasificación e interpretación de las piezas discursivas, es el producto de una revisión crítica de diferentes concepciones de la democracia y de las formas de Estado asociadas a los regímenes democráticos.

En este trabajo se ponen a prueba ciertas premisas teóricas, sólo y a partir de su contraste, de su necesario enfrentamiento con la realidad, con el acontecimiento, con el aquí y ahora. Se tratan los conceptos asociados con la *dimensión ideológica*: liberalismo y neoliberalismo, socialismo y populismo. La teoría expuesta y su orientación para interpretar el contexto histórico como precedente, nos permitió llegar a conclusiones sobre: las ideologías que sustentan los líderes, su relación con los cambios drásticos en la economía y la política del país y, en consecuencia, el rumbo que dieron a su acción política.

2. DEMOCRACIA Y ESTADO

Existen numerosas definiciones y clasificaciones de democracia, concepto que “pertenece a un sistema (...) que constituye la teoría de las formas de gobierno” (Bobbio, 1997a:188). Según el ámbito de aplicación de los procedimientos democráticos, Sartori (1987:28-32) la clasifica en: democracia política, democracia social, democracia industrial y democracia económica.

Touraine (1995:16-17) da la razón a Giovanni Sartori, quien rechaza “absolutamente la separación de dos formas de democracia, política y social, formal o real, burguesa y socialista, según el vocabulario preferido por los ideólogos al recordar su unidad”. Agrega que Sartori tiene doblemente razón “en primer lugar dado que no podría emplearse un mismo término para designar dos realidades tan diferentes si no tuvieran importantes elementos comunes entre sí y, en segundo lugar, porque un discurso que conduce a llamar democracia a un régimen autoritario y hasta totalitario se destruye a sí mismo”. Este autor francés señala tres dimensiones interdependientes constitutivas de la democracia (Ibid.:43-44): *respeto a los derechos fundamentales* -que limita no sólo el poder del Estado sino también de las iglesias, familias o empresas-, la *ciudadanía* y la *representatividad*.

Dahl (1991: 267) categoriza a la mayoría de las democracias modernas como poliarquías o democracias pluralistas. Define poliarquía como “un régimen con un conjunto singular de instituciones políticas que, como conjunto, la diferencian de otros regímenes” (Ibid:214). Para cumplir con los cinco criterios que caracterizan la poliarquía: igualdad de voto, participación efectiva, comprensión esclarecida, control del programa de acción e in-

clusión, son necesarias las siguientes instituciones políticas: *derecho a ocupar cargos públicos, funcionarios electos, elecciones libres e imparciales, sufragio inclusivo, libertad de expresión, variedad de fuentes de información y autonomía asociativa* (Ibid.:268). Añade Dahl (Ibid.:300), que en una poliarquía es necesario pero no suficiente, que haya control civil de los militares y de la policía y la falta de tal control convierten en no democráticos los regímenes en muchos países.

Siendo la democracia, como dice Arblaster (1992:15), un concepto tanto discutible como “crítico”, en el sentido de una “norma o ideal mediante la cual se prueba la realidad y se descubre que es insuficiente”, sólo para hacer posible la operacionalización de los conceptos (Sartori, 1987:39-40) objeto del análisis del discurso, en este trabajo adoptamos la clasificación propuesta por Bobbio (1997a:446 y ss.) en: democracia formal o procedimental y democracia substancial. Estos dos estilos de democracia, según los teóricos contemporáneos, se diferencian en que la primera es el resultado de la presencia de determinadas instituciones políticas, procesos y liderazgo; mientras la segunda es el resultado de condiciones propicias en lo económico, lo social y lo cultural (Mainwaring, 1992:326). Otros autores hablan de una tercera clase bajo varias denominaciones: la democracia radical (Goodwin, 1988:252), democracia directa (Bobbio, 1997b:216-217), democracia participativa (Cortina, 1992:194-195) y democracia fuerte o unitaria (Barber, 1984:132-133); éstas se diferencian de la formal y de la substancial en la participación directa como ejercicio de la soberanía popular.

Refiriéndose a América Latina, las posiciones de estudiosos del *hecho democrático* coinciden en que lo ocurrido en la década del ochenta en muchos países latinoamericanos y los retos de orden político que enfrentan desde los 90, rebasan el modelo teórico que ha definido el pensamiento político en esta área. Este modelo enfrenta actualmente serias dificultades para dar cuenta de las profundas contradicciones que impone la realidad latinoamericana a la construcción del sistema democrático.

La entrada a los ochenta planteó verdaderos desafíos. A partir de la experiencia vivida, puede afirmarse que en América Latina la historia cambia drásticamente, pero es necesario ir más atrás. A finales de la década del 30 y principalmente en la coyuntura a partir de 1945, las sociedades latinoamericanas experimentan un contradictorio proceso de modernización. El planteamiento de Góran Therborn (1989:99) ratifica esta idea, considerando la década del cuarenta como una coyuntura favorable a la democratización en este continente. La coyuntura internacional definida como un tipo de determinación histórica contingente, que afecta a un número de países latinoamericanos, aun cuando no en el mismo momento ni de la misma forma, reúne fenómenos económicos, políticos e ideológicos que incidieron en el proceso de democratización.

El inicio de la democracia o el retorno a ella en algunos países latinoamericanos en los 50 o 60 se produjo cuando los patrones de acumulación y las pautas de intercambio experimentaban una fase expansiva, o por lo menos no habían ingresado a la fase recesiva. (Franco, 1993:53). Los regímenes autoritarios de los setenta y su secuela de desmembramiento, convierte la transición a regímenes democráticos civiles en una opción permanente, en una huida de la dictadura, en una especie de tabla de salvación con sus respectivas reglas, instituciones y actores, aún cuando pesaban sobre ella los resultados inciertos, el vicio de la incertidumbre. El reto planteado en los ochenta “era producir progresiva y democráticamente un nuevo patrón de acumulación y reconversión de la estructura productiva, una distinta pauta de intercambios con el exterior, vigorosas reformas de los Estados nacionales

y de sus relaciones con sus sociedades civiles y diferentes modalidades, menos desigualdades de integración social” (Ibid.:52).

La versión de algunos autores latinoamericanos sobre el significado actual de la democracia, establece una distancia fundamental con una concepción agotada de la democracia como régimen político, como forma de gobierno con sus propias reglas, instituciones y actores. La insistencia en considerar la democracia como un sistema de reglas reducido al modelamiento exclusivo de sólo dos niveles de integración de la vida social: Estado y sociedad civil, pierde de vista su objetivo como sistema de reglas político-culturales, y sistema productor de decisiones económico-sociales (Ibid.:54). Desde esta perspectiva, la democracia teje su propia red de intercambios a través de los cuales los intereses y voluntades de los actores que la constituyen se ven reflejados en la naturaleza y forma del Estado, en las formas de inserción en la economía capitalista mundial, en la organización productiva, en las formas de integración social, en la organización de la sociedad civil, en las formas de expresión cultural de la población.

Esta referencia permite formular la crítica a una tendencia reproducida no sólo por una elite intelectual, sino por los actores interesados en perpetuar una concepción cerrada y universal de la democracia, muy estrechamente vinculada al formato occidental de las democracias liberales, con sistemas y procesos que la distinguen: formación de Estados nacionales, control por parte del Estado de los intercambios económicos y políticos con el exterior, estructuras autoproductivas centradas y capaces de producir excedentes de modo estable y creciente, organización de fuertes y representativas sociedades civiles, generalización y respeto de los derechos de la ciudadanía.

2.1 LOS TIPOS DE DEMOCRACIA Y FORMAS DE ESTADO ASOCIADAS

Marta Harnecker (2000:366-367) apunta que las diferentes definiciones o tipos de democracia se fundan en tres aspectos: 1) el problema de la representatividad y los derechos humanos, al que responde la democracia política o representativa, denominada también procedimental o formal; 2) el problema de la igualdad social, al que se refiere la democracia real, substancial o social; y 3) el problema de la participación o protagonismo del pueblo, al que responde la democracia radical o participativa.

Los modelos de democracia están asociados a diferentes formas de Estado. A los regímenes liberales, o de democracia procedimental se asocian el Estado de Derecho y el Estado de Bienestar o Estado Social de Derecho; y a la democracia sustancial, con el Estado democrático de Derecho (Díaz, 1998).

En la *democracia procedimental o formal* -llamada también liberal, política, representativa y hasta mínima por algunos- importan las instituciones, los procesos y los procedimientos que rigen la toma de decisiones (Bobbio, 1997a:451). Este tipo de democracia pone énfasis en la libertad de elegir gobernantes y en los derechos civiles de todos los ciudadanos (Harnecker, 2000:366).

Huntington (1995), uno de los defensores más conspicuos de este tipo de democracia, afirma que existen serios problemas de ambigüedad e imprecisión cuando se define la democracia en términos de autoridad o propósito. Los teóricos han propuesto distinciones entre definiciones de democracia racionalista, utópicas e idealistas por un lado, y definiciones empíricas, descriptivas, institucionales y de procedimiento. Después de intensos debates se ha llegado a la conclusión que la democracia de procedimientos es la definición que proporciona la precisión analítica y los referentes empíricos que hacen útil su concepto.

Huntington cuestiona aquellas posiciones teóricas que alientan definiciones de las democracias más movilizadoras y más idealistas. Para quienes adoptan esas posiciones teóricas, la “verdadera democracia” significa *liberté, égalité, fraternité*, un efectivo control ciudadano sobre las políticas, gobierno responsable, honestidad, y apertura política. Huntington agudiza el tono de su crítica, al afirmar que éstas son para la mayor parte, cosas buenas, y la gente puede definir la democracia en éstos términos; haciéndolo así aparecen todos los problemas que han acabado con la democracia por la fuente o por los objetivos. Ahora bien las normas borrosas no permiten análisis útiles. “Elecciones, apertura, libertad y juego limpio son la esencia de la democracia, el inexcusable *sine qua non*” (Huntington, 1995:22).

Barber (1984:4) califica a la democracia liberal como menguada. Dice que está basada en premisas acerca de la naturaleza humana, del conocimiento y de la política que son genuinamente liberales pero no intrínsecamente democráticas. El minimalismo del modelo liberal promueve una política de tolerancia, de consenso, dice Barber (Ibid:15) con la cual se abdica de la libertad personal. Afirma que el propósito de la política debe ser inventar o reformar instituciones, costumbres y actitudes de manera que permitan vivir con el conflicto y con el disenso.

Miliband (1997:31-32) argumenta que “si la democracia se entiende en el sentido de que las *personas corrientes* tienen poder real en todas las áreas de la vida en las que se toman decisiones que les conciernen, entonces la idea de que las sociedades capitalistas son democráticas pertenece a la mitología de la política, no a su realidad (...) en raras ocasiones la democracia capitalista hace posible la elección de gobiernos que persiguen reformas radicales”

Refiriéndose a la aplicación del modelo político de democracia liberal en América Latina, varios autores también lo cuestionan. Para Hernández (1978:47) la democracia liberal no designa “una condición de pueblo, una igualdad en el plano del trabajo, en el disfrute de la riqueza, en la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales”. Touraine (1993:425-430) dice que la solución liberal reprime las demandas populares y promueve un Estado que se identifique con el sector favorecido de la economía. Esto deriva en el peligro del caos, pues la aplicación del modelo, al reforzar las desigualdades, puede provocar la rebelión de las clases medias y populares que se ven eliminadas del sector moderno y caen en la marginalidad. Touraine (1995:18) plantea: “si la democracia no es más que un conjunto de reglas y procedimientos, ¿por qué los ciudadanos habrán de defenderla activamente?”

Touraine (1995:35) también señala que el *Estado de Derecho* no está asociado necesariamente a la democracia: puede combatirla tanto como favorecerla. Se caracteriza porque limita el poder arbitrario del Estado, al tiempo que ayuda a éste a constituirse y a servir de marco a la vida social al proclamar la unidad y la coherencia del sistema jurídico². Se entiende en sentido restringido el *Estado de Derecho* como el Estado cuyos poderes son ejercidos en el ámbito de leyes preestablecidas (Bobbio, 1997b:132). El Estado liberal también es definido como Estado de Derecho cuyo fin es el desarrollo autónomo de una amplia libertad religiosa y la expansión de la libertad económica (Ibid.:173).

O'Donnell (1996:71) señala que las que han sido calificadas de poliarquías en América Latina tienen “dos instituciones extremadamente importantes: una muy formalizada

2 La idea de la soberanía popular asociada al Estado de Derecho, sí prepara el camino a la democracia, dice Touraine (1995:35).

pero intermitente: las elecciones; la otra, informal, permanente y generalizada: el particularismo (o clientelismo definido ampliamente). Un hecho importante es que, en contraste con períodos autoritarios anteriores, “el particularismo existe ahora en una delicada relación de tensión con las reglas e instituciones formales de lo que yo llamo *el paquete institucional completo* de la poliarquía”. Follari (1997:16) alega que la democracia liberal limita “desde la coacción económica las reales posibilidades de igualdad de los ciudadanos, o mediatiza el poder de éstos por vía de la representación”.

Díaz (1998:41) vincula el Estado de Derecho en su origen y desarrollo al Estado liberal “pero (...) no se agota en éste”. Señala cuatro características que definen al Estado de Derecho: 1) el imperio de la ley (de la ley como expresión de la voluntad general); 2) la división de poderes: legislativo, ejecutivo y judicial; 3) la legalidad de la administración, que implica la actuación de los funcionarios de la rama ejecutiva según la ley y suficiente control judicial; y 4) la garantía jurídico formal y efectiva realización material de los derechos y libertades fundamentales (Ibid.:44-51).

El Estado de Bienestar surge en las democracias contemporáneas para asegurar los derechos económicos y sociales a los grupos más vulnerables a través de las políticas públicas. El objetivo de la asistencia pública es proporcionar a las familias una renta mínima, no igualar las rentas (Macridis y Hulliung, 1998:80). Offe considera que se da un problema global de tensiones potenciales entre los tres elementos institucionales del moderno Estado liberal (el imperio de la ley, la democracia representativa y el Estado de bienestar). Ese problema global se manifiesta en tres subproblemas que se relacionan con la viabilidad de síntesis parciales: a) los elementos liberal y democrático; b) el liberal y el Estado de bienestar y c) el demócrata y el Estado de bienestar. Al principio de los ochenta el discurso dominante se concretó a un supuesto antagonismo entre la seguridad civil colectiva del Estado o el Estado de Bienestar y los aspectos liberales del Estado que garantizan la economía capitalista (propiedad privada y las relaciones contractuales de mercado) (Offe, 1994.170-171).

Díaz (1998:101-113) prefiere hablar de evolución del Estado liberal de Derecho al Estado social de Derecho (Estado de Bienestar o *Welfare State*). Este último propugna un Estado intervencionista cuyo propósito es compatibilizar en un mismo sistema el capitalismo como forma de producción y la consecución de una sociedad del bienestar, con un predominio de la administración sobre la política y de la técnica sobre la ideología. Dice Díaz que los defensores del neocapitalismo piensan “que es el progreso tecnológico quien puede conducir a la *socialización* y a la *nivelación* socioeconómica”. En suma, que la técnica nivela, pero lo hace en los aspectos más superficiales de la vida. Junto a esa nivelación se da un proceso de despolitización y desideologización, que no tiene carácter neutral, es, por el contrario, una ideología profundamente conservadora que pretende suprimir tanto la crítica de carácter político como una auténtica oposición (Ibid.:116-117).

Cuando analizamos las definiciones que diferentes autores dan de este tipo de democracia, podemos concluir que, al menos en teoría, los verdaderos procesos de democratización pasarían por la evolución de la democracia formal hacia la democracia sustancial y de ésta a la democracia participativa, lo cual implica la paralela evolución del Estado de Derecho, al Estado social de Derecho y de éste al Estado democrático de Derecho (Díaz, 1998). Pero éste es un planteamiento utópico, pues se confronta un dilema que N. Bobbio (citado por Pianciola 1997:1506) ha ilustrado en los siguientes términos:

Estamos ante una contradicción que constituye el punto flaco de la democracia socialista (que no debe confundirse con la socialdemocracia): a través del método democrático el socialismo es inalcanzable; pero el socialismo logrado por vía no democrática no encuentra el camino para pasar de un régimen de dictadura a un régimen de democracia. En los estados capitalistas el método democrático, incluso en sus mejores aplicaciones, bloquea el camino hacia el socialismo; en los estados socialistas la concentración del poder, necesaria para una organización unificada de la economía, hace extremadamente difícil la introducción del método democrático.

El problema consiste entonces en conjugar los contenidos socialistas con las técnicas jurídico-políticas derivadas de la tradición liberal-democrática.

La *democracia substancial o substantiva* -que implica la democracia social- apunta a los fines del gobierno, persigue la justicia social y en ella las libertades políticas son secundarias. Su propósito fundamental es la búsqueda de soluciones para los problemas más sentidos de la población: paz, tierra, trabajo, educación vivienda, todas las cosas que permitan avanzar hacia una sociedad más igualitaria (Harnecker, 2000:367).

La democracia substancial “se refiere predominantemente a ciertos contenidos a su vez inspirados en ideales característicos de la tradición de pensamiento democrático, *in primis*, al igualitarismo”. En la democracia sustancial “el término democracia indica un cierto conjunto de fines, como lo es, sobre todo el fin de la igualdad, no solamente jurídica sino social cuando no económica, independientemente de la consideración de los medios adoptados para lograrlos” (Bobbio, 1997a:452). En otra obra Bobbio (1997b:218-222) señala que el desarrollo de la democracia apunta a trascender las formas de poder ascendente que el ciudadano había ocupado, del campo de la sociedad política al de la sociedad civil en sus diversas articulaciones desde la escuela hasta la fábrica. En el futuro, dice Bobbio, una democracia perfecta debería ser al mismo tiempo formal y sustancial. La democratización se define según Wallerstein (1995:11) por el acceso “a las verdaderas decisiones políticas y a un nivel de vida y a una seguridad social razonables”, pues no se concibe la democracia en sociedades polarizadas en lo económico y social tanto en el ámbito nacional como mundial.

Dahl (1991:198) critica la insistencia en que “los resultados sustanciales deben tener preferencia sobre los procesos pasa a ser una lisa y llana justificación antidemocrática del tutelaje, y la *democracia sustantiva* se convierte en un rótulo engañoso para disfrazar lo que de hecho es una dictadura”. Históricamente en una democracia sustancial que atiende primordialmente a los fines, pueden limitarse las libertades políticas, esto es, puede darse una democracia sustancial que se rija y desenvuelva mediante el ejercicio no democrático del poder (Bobbio, 1997b:222).

El *Estado democrático de Derecho* es la fase final del proceso que se realiza en el Estado de Derecho (Díaz, 1998:110). Las insuficiencias del último han sido tratadas de corregir en el llamado Estado social de Derecho o Estado de Bienestar y “su más coherente y completa superación” se daría en el Estado democrático de Derecho (Ibid.:42). En esta propuesta, socialismo y democracia coinciden y se institucionalizan para superar el neocapitalismo propio del Estado social de Derecho, en un “salto cualitativo y real de primer orden” (Ibid.:133-135). También puede llegarse a él desde los sistemas de “democracia popular” o “democracia socialista” en los llamados países socialistas; “el problema se hace más com-

plejo y presenta caracteres mucho más conflictivos con los países del Tercer Mundo” (Ibid.:136-137).

A la *democracia radical* se la llama también democracia fuerte, democracia directa, y democracia participativa. Como forma de organización política tiene su núcleo en la defensa y expresión de la autonomía humana y tal autonomía se expresa en la forma no sólo de participación en el proceso de toma de decisiones, sino de incidencia en la decisión final (Cortina, 1992:194-195). Este tipo de democracia propugna la soberanía popular y la participación directa, en la que cada ciudadano se representa a sí mismo: el ideal común que comparten Rousseau –quien llamó a la voluntad popular ‘voluntad general’- y Marx es la soberanía popular sin mediaciones, una idea que horroriza a los campeones de la democracia representativa, quienes temen los instintos incontrolables de ‘la masa’ irrumpiendo en la política” (Goodwin, 1988:252).

Siendo imposible en una sociedad moderna que todos los ciudadanos estén participando todo el tiempo en la toma de decisiones políticas que les afectan, autores como Follari (1997:21-22) han propuesto diversas medidas para ejercer la democracia directa y el control ciudadano: *referendum*, mandato revocable, imposibilidad de reelección, publicación de los mecanismos de financiamiento de los partidos, declaraciones patrimoniales de los gobernantes, encuestas permanentes a los ciudadanos sobre los temas a decidir, control estatal (no gubernativo) sobre espacios de prensa que permitan la expresión pública. Estas medidas estarían dirigidas a “privar a la casta privilegiada de los políticos profesionales del monopolio por el cual se han apropiado del espacio público”.

Según Bobbio (1996:50) es una propuesta insensata entender la democracia directa como la participación de los ciudadanos en todas las decisiones que les atañen. Considera que la representación revocable es un instrumento más cerca de la democracia directa (Ibid. 59) y que el referéndum –expediente extraordinario para circunstancias excepcionales- es la única institución de la democracia directa que se aplica efectivamente en la mayoría de los estados democráticos avanzados (Ibid.62).

En su propuesta de democracia fuerte, Benjamín Barber se refiere a una forma avanzada de democracia política, sin pretensiones de igualitarismo en lo económico o lo social. Define la democracia fuerte (1984:132-133) como la política de forma participativa, esto es, la política como algo que hacen los ciudadanos, no que se les hace a ellos y sus características distintivas son la deliberación, la decisión común y el trabajo comunes.

La propuesta de Habermas (democracia desde el punto de vista de la teoría del discurso) aporta, en primer lugar, una lectura crítica de la idea republicana de que el pueblo -por lo menos potencialmente presente- es el portador de una soberanía que, en principio, es indelegable. En segundo lugar, critica la idea liberal de que, en el Estado democrático de Derecho, el poder estatal procedente del pueblo sólo se ejerce a través de elecciones y plebiscitos y de los órganos en que se articulan los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. Habermas afirma que el procedimiento que representa la política deliberativa constituye la pieza nuclear del proceso democrático. Identifica las diferencias tanto de la concepción liberal del Estado como guardián de una sociedad económica, como respecto a la concepción republicana de una comunidad ética institucionalizada en forma de Estado (Habermas, 1998).

De acuerdo con el planteamiento central de Habermas, a lo largo del arduo camino hacia la institucionalización de la *participación ciudadana* universal e igualitaria en la formación de la voluntad política en el Estado de Derecho, se han puesto de manifiesto las contradicciones que se derivan del concepto mismo de soberanía popular. Inicialmente, la

soberanía popular se había entendido como una restricción o inversión de la soberanía del príncipe, soberanía esta que descansaba en un contrato entre pueblo y gobierno. Refiriéndose al poder político, Habermas afirma que éste ha quedado despersonalizado: la democratización ni siquiera gasta sus fuerzas combatiendo resistencias genuinamente políticas, sino que solamente atiende imperativos sistémicos de un sistema económico y administrativo altamente diferenciado.

Habermas concentra sus esfuerzos teóricos en presentar argumentos normativos para elucidar cómo debería pensarse hoy en día una república *radicalmente democrática*, si pudiera contarse con la participación de una cultura política capaz de responder a este reto. La disputa se centra básicamente en el planteamiento de cómo pueden conciliarse la igualdad y la libertad, la unidad con la pluralidad o el derecho de la mayoría con el de la minoría (Habermas, 1993:37).

3. LA DEMOCRACIA SUBSIDIARIA DE UN PACTO

Una lectura de la crisis actual del sistema político venezolano, debe partir de la ruptura con una concepción principista y normativa de la democracia. Esto implica invalidar la estrategia liberal que ha pretendido hacer de la democracia un dogma: un sistema de reglas, instituciones y actores. El problema no puede reducirse a reconocer que existen diferentes significados sobre la democracia como sistema de reglas o formas de gobierno. Es necesario interrogarse sobre las consecuencias de su construcción práctica, y sobre las alternativas que deben plantearse acerca de la democracia como sistema productor de decisiones. Decisiones que afectan no sólo la naturaleza y conformación del Estado, sino también las formas de inserción en el sistema capitalista mundial, la organización productiva, la integración y fortalecimiento de la sociedad civil y los modos de configuración cultural de la población.

El *Pacto de Punto Fijo* que apuntala la constitución de la democracia venezolana a partir de 1958 Implicaba no interferir en la influencia de los grupos económicos dominantes, cuyos representantes llegaron a ocupar cargos claves en los gabinetes de las sucesivas gestiones gubernamentales. La ilusoria dádiva populista logró inmovilizar las demandas de mayor participación ciudadana por una población poco organizada para ejercer sus derechos ante la hegemonía de las élites políticas y económicas.

Sólo hoy podemos ver con claridad los efectos de ese proceso secularizador de la democracia. Los condicionantes de un pacto social renovado redujeron la participación política a un acto formal bajo la tutoría de los partidos, y limitaron los espacios para la expresión y organización de la sociedad civil. Esta violencia institucionalizada desborda la instancia económica y política y encuentra un espacio cómodo, conciliador y legitimador en los aparatos educativo-culturales. El principio secularizador de la democracia es lograr su *protección y salvación* en un presente inseguro, escamoteador del futuro, aunque esto signifique violar las libertades y derechos fundamentales. La violencia encubierta en la relación Estado-sociedad se agudiza principalmente por el distanciamiento entre los principios de la legitimidad y la verdad. Hoy, como en ningún otro momento histórico, es vital explicar cuáles son los valores fundamentales de una democracia y cuál es la esencia de su legitimidad.

Sin duda, la democracia se define en el pleno ejercicio de los derechos políticos, económicos y sociales del ciudadano. La revisión de la teoría clásica de la democracia establece que el poder político de cada individuo es inalienable y, por lo tanto, debe ser ejercido por él mismo sin delegarlo a ninguna elite. Hay tres requisitos indispensables en la califica-

ción de un sistema democrático: igualdad de oportunidades de todos los ciudadanos de formular sus preferencias, igualdad para manifestarlas y recibir igualdad de trato para ponderarlas (Dahl, citado por Guevara, 1989). Pero eso no es suficiente. Plantear el problema ético cuando pretendemos caracterizar la crisis de la democracia por su desempeño, es reconocer la incapacidad del Estado y la sociedad política para lograr el orden y la estabilidad sin violar los derechos fundamentales del ciudadano. La política pactada por las elites del *Pacto de Punto Fijo* creó una separación entre representantes y representados, que explica la ilegitimidad de nuestra democracia.

La definición de la democracia que finalmente surgió en Venezuela luego del derrocamiento de la dictadura, dependió en gran medida de las percepciones formadas y de las habilidades ejercidas por los actores representantes de las elites políticas y económicas tradicionales, en el contexto mismo del periodo de transición. La incertidumbre política y económica de esos primeros años se vio reflejada en las demandas de estabilidad y seguridad planteadas tanto por el sector privado, como por las mayorías sociales que habían experimentado la negación de sus derechos económicos, sociales y políticos, y por las presiones que, solapadamente, ejercían las compañías petroleras y los intereses extranjeros por ellas representados.

El *Pacto de Punto Fijo* creó las normas de convivencia para resguardar el orden y la armonía. Tres partidos políticos: Acción Democrática (AD), Comité Político Electoral Independiente (COPEI) y Unión Republicana Democrática (URD), concertaron para legitimar un gobierno. El acuerdo excluyó al Partido Comunista (PCV). Aquí comienza a legitimarse el principio negador de la libertad del ejercicio político. Goran Therborn (1989:94-95) considera que una de las razones para no considerar democrático el sistema político venezolano en los años 60 es, precisamente, la proscripción parcial de la participación de los partidos de izquierda en las elecciones de esa década.

La concertación entre elites es una forma intrínsecamente antidemocrática de representación de intereses. La exclusión de importantes fuerzas y organizaciones sociales otorgó a los partidos políticos firmantes del pacto un protagonismo inusual y condujo a la desmovilización política del ciudadano. No obstante, la legitimación del pacto exigía una base institucional: “la democracia venezolana de 1958, se fijó sobre un conjunto de principios sustantivos. Ellos fueron: a) el nacionalismo, b) la intervención estatal, c) el populismo y d) el desarrollo económico y social” (Arenas, 1989:34). El espíritu político del *Pacto de Punto Fijo* fue institucionalizado en la Constitución venezolana de 1961. Así, el *Pacto* se convirtió en la base normativa del Estado y refleja la tradición venezolana de un poder altamente centralizado, que necesita de un mediador por encima de los partidos. Esto es, un presidente democráticamente electo que pasa a ser el árbitro supremo del país (Karl, 1988:320).

El *Pacto* también previó la paz social y el ejercicio económico en términos armónicos. Armonía garantizada por el compromiso entre obreros y empresarios de mantener los contratos patronales firmados en el anterior régimen dictatorial. Los acuerdos entre los principales actores políticos evitaban la deliberación y conflictos sobre objetivos esenciales en el campo económico: se aceptó un modelo de desarrollo basado en la acumulación de capital. Hubo coincidencia en proporcionar apoyo y protección a la industria nacional y a la reorganización del régimen de propiedad de la tierra, fundamentado éste en la reforma agraria. Las relaciones entre capital y trabajo serían reguladas a través de una reformada Ley de Trabajo.

Otro aspecto definitorio del modelo de desarrollo propuesto fue el carácter central del Estado como supervisor, promotor y reformador de la actividad privada. El papel del Estado como agente productivo directo se vio reflejado en las siguientes líneas de acción:

subsidios al sector privado, reorganización y defensa de industrias estatales como la Petroquímica y la Siderúrgica, reforma y modernización del sistema tributario y la política petrolera (López y Gómez, 1985:10-11). La renta petrolera se constituyó en garante fundamental de la estabilidad democrática y los partidos políticos se convirtieron en mediadores absolutos entre el Estado y la sociedad civil en la distribución de esa renta.

Paralelos al *Pacto de Punto Fijo* se produjeron al mismo tiempo otros dos importantes acuerdos. El primero se estableció con las Fuerzas Armadas y garantizaba a sus miembros el mejoramiento de sus condiciones socio-económicas junto con la participación directa y autonomía de acción en el aparato del Estado (Ibid.:85). Por su parte, las Fuerzas Armadas acatarían su condición de cuerpo apolítico, obediente y no deliberante. El segundo acuerdo se hizo con la Iglesia Católica mediante la Ley de Concordato Eclesiástico de 1964.

El estado venezolano ha sido, en primer lugar, distribuidor de la renta petrolera (Van der Dijs, 1993:173) y ha adoptado los roles de interventor, regulador, benefactor y promotor del desarrollo. Ha sido, además, empresario y proveedor de bienestar social (Romero, 1987:23-26) lo que ha resultado en su hipertrofia, ineficiencia y consecuente agotamiento del modelo. A partir de 1978, las políticas económicas del sistema se inspiran en el modelo neoliberal según Van der Dijs (1993:162), pero Salamanca (1992:270) ubica el gran viraje en 1989 con el VIII Plan de la Nación del gobierno de Carlos Andrés Pérez.

4. ANÁLISIS DEL DISCURSO POLÍTICO

El discurso político se analiza aquí considerando dos dimensiones: la dimensión política y la dimensión ideológica. Más arriba se ha examinado el concepto de democracia, los tipos de democracia y los modelos de Estado asociados a ellos. Esa fundamentación teórica orienta el análisis del discurso en su *dimensión política*. En esta sección trataremos los conceptos asociados con la *dimensión ideológica*: el liberalismo y el neoliberalismo, el socialismo y el populismo.

4.1. DEMOCRACIA E IDEOLOGÍA

La ideología, dice Díaz (1998:115-116) constituye, primero, una “respuesta cultural valorativa a una determinada realidad”; segundo, “una conceptualización de un determinado sistema de legitimidad”. Algunas ideologías se transforman; otras “pierden su razón de ser, su operatividad, su eficacia” y hasta “los factores tecnológicos influyen sobre ellas”. Los diferentes modelos de democracia se asocian con diferentes ideologías. Así, la democracia formal o procedimental toma sus fundamentos del liberalismo, mientras la democracia sustantiva o sustancial lo hace del socialismo. El populismo no constituye para algunos autores una ideología propiamente sino que lo examinan como un fenómeno, un estilo, un movimiento común a las democracias latinoamericanas.

4.1.1 LIBERALISMO Y NEOLIBERALISMO

La democracia procedimental se inspira en la ideología del liberalismo³. Éste tiene como valores fundamentales la libertad, la igualdad jurídica, la importancia de la vida pri-

3 Matteucci, (1997:880) advierte que no debe entenderse al liberalismo como una simple ideología política de un partido, sino como una idea encarnada en instituciones políticas y en estructuras sociales.

vada, la ética subjetiva, la tolerancia y el egoísmo como virtud (Goodwin, 1988:45-81). El *liberalismo* se opone a la interferencia del Estado en el campo de las actividades individuales; es partidario de la economía de mercado y del Estado reducido al mínimo indispensable (Bobbio, 1996:126)⁴. La democracia liberal es pluralista, representativa⁵ y defiende la separación de los poderes. En oposición a la intervención de los Estados, y en defensa de la supremacía del mercado, en el liberalismo la libertad es considerada el valor fundamental de toda moral.

La mayoría de los autores latinoamericanos son críticos del neoliberalismo por las consecuencias económicas, sociales y políticas que la aplicación de las políticas neoliberales han tenido en el subcontinente. Vial (1992:156-157) niega la hipótesis neoliberal de que la lógica de coste-beneficio monetario presenta el mayor grado de eficacia. La investigación de Vial le hace concluir que la lógica neoliberal ostenta un rotundo déficit de racionalidad.

Boron (1998:177-178) condena la aplicación del modelo neoliberal no sólo desde el punto de vista moral sino que lo califica de inoperante desde el punto de vista económico. Algunos logros de las políticas neoliberales en Latinoamérica son a costa de la desorganización de los sectores populares; de acentuar las desigualdades existentes en nuestras sociedades y de crear nuevas donde no existían; de achicar ostensiblemente los espacios públicos, en un proceso de privatización de lo público, mediante el cual se convierten en adquiribles según las reglas del mercado los servicios de educación, salud, seguridad social, recreación y preservación del medio ambiente (Boron, 1998:180-181).

Desde el punto de vista estrictamente ideológico, señala Boron (Ibid. 173), el éxito del neoliberalismo ha estado en producir una *resemantización* en clave conservadora, con el propósito de alterar profundamente los significados de ciertos conceptos, como por ejemplo, el uso del concepto de *reforma* para designar “un conjunto de políticas que objetivamente empeoran las condiciones económicas y sociales (...) las *reformas económicas* puestas en práctica (...) son en realidad *contra-reformas* orientadas a aumentar la desigualdad económica y social y a vaciar de todo contenido las instituciones democráticas”. Entre las varias que nombra, la segunda consecuencia ideológica importante es la de la creación de un *sentido común* neoliberal, resultado de un proyecto tendiente a manufacturar el consenso que permita la conformidad popular ante las políticas promovidas por los capitalistas (Ibid. 175-176), en lo que ha sido llamado en Francia el *pensamiento único*. Por último, el éxito en convencer a amplios sectores de las sociedades capitalistas, incluyendo sus élites políticas, de que no existe otra alternativa que la adopción del modelo neoliberal.

4.1.2 SOCIALISMO Y NEOSOCIALISMO

A la democracia substancial o sustantiva se la asocia ideológicamente con formas de socialismo: con la social democracia y con la democracia cristiana, inspiradas respectivamente en el humanismo ateo y un impulso originariamente cristiano.

4 No obstante que el liberalismo, como ideología del capitalismo, propugna la mínima intervención estatal en la economía, Japón es un ejemplo notable de intervención estatal en una economía capitalista, cuyo éxito económico, señala Milband (1997:120-121), en gran parte se debe a ella. El estado japonés interviene directa o indirectamente en las consideradas *industrias estratégicas*.

5 A pesar del énfasis en la representación y en las elecciones, dicen Macrillis y Hulliung (1998:54), históricamente los liberales restringieron y obstaculizaron el poder del legislativo y el derecho de la mayoría a decidir.

Pianciola (1997:1501-1507) examina el significado del término socialismo, en qué se diferencia del comunismo y las tendencias socialistas actuales. Los procesos recientes del socialismo han demostrado de manera cada vez más evidente el peso que tienen las historias nacionales, la diversidad de situación económica, el pluralismo de las tradiciones culturales y de las ideologías.

Miliband (1997:61-66) define el socialismo actual sobre la base de tres temas centrales interrelacionados e interdependientes: a) una sociedad inconmensurablemente más democrática que impregne todos los aspectos del orden social, cosa que no ocurre en las actuales sociedades capitalistas; b) el igualitarismo, distinto de la igualdad perfecta (concepto insostenible) que busca la eliminación de las principales desigualdades en lo que a ingreso, riqueza, poder y oportunidades se refiere; y c) la socialización de una parte predominante de la economía, mediante varias formas de propiedad, control y dirección públicas o sociales.

Entre los aportes socialistas a la democracia se cuenta la conquista del voto universal igualitario. Fueron los socialistas de la Comuna de París los primeros en señalar la esencialidad de desigualdades no formales y en introducir un proyecto para lograr la universalidad del voto (Cerroni, 1993:130). Otra demanda de los movimientos socialistas fue el derecho a la asociación, derecho no sólo olvidado sino combatido por la tradición liberal. También en el ámbito de los derechos sociales, de la intervención distributiva del Estado, de la instrucción obligatoria y la salud pública, los movimientos socialistas han presionado a la tradición liberal (Ibid. 133-134).

Frente al fracaso del comunismo y de los socialismos reales de Europa el Este, por un lado y, por el otro, el avance de la globalización de los mercados como estrategia del liberalismo y el capitalismo, varios autores hablan de un *neosocialismo*. Ianni (1998:14-16) plantea que la idea de neosocialismo implica, en primer lugar, el reconocimiento de que los dilemas sociales, económicos y culturales se manifiestan simultáneamente en los ámbitos local, nacional y mundial. En segundo lugar, implica “impugnar ética y políticamente, tanto la tiranía del Estado como la del mercado, proponiendo una visión de la sociedad y la política en la que se pueda recuperar la dimensión de lo público” (Ibid.18).

El socialismo en América Latina no se enfrenta únicamente al capitalismo en cuanto enemigo presente sino, sobre todo, consigo mismo en cuanto superación de un pasado histórico. Aparece como una vaga aspiración de cambio, símbolo de una revolución impotente, fácilmente recuperable por los enfoques tecnocráticos. Pero, por otra parte, la política tecnocrática también fracasa. (Lechner, 1977:78-80).

4.1.3 POPULISMO Y NEOPOPULISMO

Las actitudes de los tratadistas frente al populismo son divergentes. Algunos lo califican de un movimiento “genuinamente latinoamericano, original, capaz de movilizar e integrar grandes masas y la única fuerza política transformadora viable en nuestros países” mientras que para otros es “un movimiento demagógico, oportunista, manipulativo, corrupto, retórico e ineficaz” (Rey, 1976:137). Para Vega (1992: 121-122) el populismo fue una respuesta históricamente significativa a la vaciedad del liberalismo de las elites latinoamericanas, “(...) además de integrar grandes masas al mercado, propiciar la industrialización, la sustitución de importaciones y la urbanización, desarrolló un proceso de ampliación de la participación política bajo una suerte de ciudadanía social a la que se le daba prioridad frente a la ciudadanía política”. Quijano (1998:171) señala que en América Latina se denominó populismo a experiencias políticas de naturaleza muy disímil.

A la cuestión de cuáles son sus principios, valores, características y prácticas, el populismo ha dado origen también a una gran diversidad de análisis. En lo relativo a sus *principios*, Wiles (1969:203-204) dice que se basa en la premisa de que el pueblo, definido como la “gente simple” y sus tradiciones colectivas, es el depositario de la virtud. Esa premisa provoca un síndrome político revestido de matices socialistas que varían en cuanto a intensidad y aparición en el tiempo, pero que son “de sorprendente permanencia”. Autores como Wiles (Ibid.), Newton (1980:71-72) y Hennesy (1969:41) califican de imprecisa o incoherente la ideología populista. Dahl reconoce una teoría populista que postula dos condiciones que pueden resultar antagónicas según el modelo de democracia que se defienda: la soberanía popular (propia del modelo de democracia radical) y la igualdad política (rasgo de la democracia liberal).

El populismo exalta al pueblo, como factor fundamental del proceso de cambio (Guevara, 1989:28-29). La idea de pueblo es asumida como un mito (Incisa de Camerata, 1997:22) o como un ente colectivo unificado, heterogéneo, donde desaparecen las tensiones de clase⁶ (Hennesy, 1969:41-42; Rey, 1976:142-143). En el populismo clásico, lo “popular” define la constitución de alianzas entre clases, grupos y sectores sociales muy diversos y heterogéneos pero no antagónicos que se enfrentaban a las elites dominantes (Sánchez Praga, 1998:152). Hay una división entre el pueblo y el “no pueblo”. Éste último es visto como “una especie de conjura permanente y de proporciones universales” (Incisa de Camerata, 1997: 24), o como un enemigo común, real o inventado (“los oligarcas”, “el imperialismo”) al que se le atribuyen todos los males (Rey, 1976:142).

Son *valores* del populismo la soberanía popular, la igualdad política (Dahl, 1988:87); la justicia social (Lefort, 1992:141)⁷; el nacionalismo, el antiimperialismo, el antielitismo y el antioligarquismo (Hennesy, 1969:41); la modernización y el reformismo (Guevara, 1989:28-29), la estabilidad y el consenso (COPRE, 1993); es moralista, más que programático (Wiles, 1969:204).

En cuanto a las *características* del populismo se señalan el liderazgo personalista y estructuras corporatistas (Newton 1980:72; Burbano de Lara, 1998:10). Ese liderazgo proviene de una clase media urbana (Hennesy, 1969:41) y establece un contacto místico con las masas (Wiles, 1969:64).

Por último nos referiremos a lo que los autores registran como prácticas económicas y políticas de los partidos populistas. En lo *económico*, a pesar de que los regímenes populistas latinoamericanos clasifican como capitalistas dependientes -con una retórica socialista- en un proyecto de desarrollo hacia adentro, hacen énfasis en la redistribución de la riqueza más que en el aumento de la capacidad de producción; protegen la industria nacional contra la competencia externa; nacionalizan empresas con valor estratégico y promulgan leyes para controlar la remisión de beneficios al exterior (Hennesy, 1968:41; Rey, 1976:142-143).

En lo político, la distancia entre lo formal y lo legal caracteriza la práctica populista y el Estado funciona muchas veces fuera de la legalidad (Van der Dijs 1993:172). Están presentes elementos “bonapartistas” y “cesaristas”, con rechazo del tipo de burocracia webe-

6 De allí que los partidos populistas latinoamericanos se declaren policlasistas (Brito García, 1988:10).

7 Lefort advierte que la justicia social del populismo “viene desde arriba” y obedece al propósito de rechazar los peligros de requerimientos por reformas democráticas.

riana y concesión de importancia a la fidelidad política (Rey, 1976:143). Este último autor (Ibid.: 147) señala en el populismo a) la apertura de canales de participación económica y social a grupos históricamente marginados; b) la creación de relaciones y vínculos de carácter personal y utilitario (mediante una política prebendaria), en lo que se ha llamado el particularismo (Van der Dijs, 1993:172) o clientelismo; c) la proclamación ideológica de los principios democráticos que en la práctica se traduce en “auténtica participación” de masas. Vega (1992:121) critica el hecho de que el concepto de democracia ciudadana es reemplazado por la participación plebiscitaria directa o de las masas organizadas desde el Estado o asociadas al mismo. Los regímenes populistas, apoyándose en manifestaciones públicas de apoyo, son proclives a tácticas extraparlamentarias (Newton, 1980:71-72).

El *neopopulismo* apela también al pueblo, pero como populacho, dice Mayorga (1998:125). Los líderes neopopulistas “por el sujeto que convocan, se puede decir” que son *caudillos de baja agregación* que no contemplan la transformación de la sociedad. Si el populismo fue antioligárquico, el neopopulismo de los años noventa, en México, Perú, Bolivia y Argentina, hace alianzas con los sectores empresariales más concentrados. La redefinición de las alianzas se acompaña de una operación ideológica y discursiva que permitió la reconciliación del populismo con el liberalismo (Novaro, 1998:40).

4.1.4 EL POPULISMO REEXAMINADO

Aníbal Quijano (1998) es uno de los autores que ha discutido con mayor propiedad el fenómeno del populismo. En su análisis histórico y semántico del concepto, se pregunta si es pertinente calificar de populistas a experiencias políticas de naturaleza tan disímil como las nacional-democráticas o nacional-populares⁸ y regímenes como el de Fujimori. Entre las opciones conceptuales desde las cuales los autores latinoamericanos se han aproximado al estudio de las experiencias populistas, Quijano (Ibid:176) señala que se hacen necesarios “cuidadosos deslindes capaces de constituir” con la trayectoria del populismo “un genuino campo de significaciones donde tales experiencias, a pesar de su diversidad, muestren alguna filiación histórica común”.

El problema reside en que, en la mayoría de los casos, los análisis del populismo latinoamericano se han hecho desde “las plantillas de *lectura* eurocéntrica”, esto es, “se asume un supuesto patrón histórico universal, el europeo occidental, respecto del cual todas las demás experiencias históricas no son sino casos particulares y según el cual deben ser, en consecuencia, *leídas* todas ellas” (Ibid.:171-172). Entre quienes hacen la lectura desde esa perspectiva destacan dos posiciones⁹: a) la de los dominadores y sus intelectuales para quienes la identidad de lo popular y lo plebeyo es negativa; este enfoque se ha convertido en hegemónico, casi único; y b) la de las gentes de *izquierda* de las capas medias tradicionales (de origen *no-popular*), lo mismo *revolucionarias* que *reformistas*, quienes han reclamado sin mucha fuerza una identidad positiva de esas categorías (Ibid.:176).

La manipulación ideológica del concepto, primero, saca del debate la cuestión de las relaciones de poder, pues se elude toda referencia a los grandes intereses sociales en juego, a los conflictos sociales y políticos, que no pueden ser analizados sino en contextos histó-

8 Touraine (1987 y 1993) desde los 80 ya se refería a regímenes nacional-populares en América Latina.

9 Las otras dos opciones conceptuales anotadas por Quijano se definen por la referencia histórica rusa, en versión estaliniana; y la referencia a la experiencia de EEUU después de la Segunda Guerra Mundial.

cos particulares y específicos; y, segundo, permite etiquetar de *populistas* lo mismo a Menem, a Velasco Alvarado que a Fujimori, o Alan García, de la misma manera que se igualaba a fascistas y a movimientos nacional-democrático-populares. Se ignoran los intentos nacional-democráticos en los que tomaron parte clases y movimientos populares combatidos y derrotados por fuertes alianzas imperialistas a través de mecanismos económico-políticos, de sangrientos golpes militares, o por ambos medios.

Quijano compara las luchas latinoamericanas a una combinación -en un mismo tiempo, lugar y actores históricos- de las luchas europeas contra el *antiguo orden* (1780-1850), los de carácter liberal en Estados Unidos a fines del siglo XIX, los conflictos de los trabajadores europeos entre 1871 y 1939 y las luchas antiimperialistas y socialistas de otros pueblos del Tercer Mundo en la segunda mitad del siglo XX (Ibid.:181-182).

En lo relativo a los discursos, plantea Quijano que, “lo mismo que el *liderazgo*, no pueden ser realmente estudiados, mucho menos explicados”, sino en el contexto “de las relaciones e intereses sociales en juego”. Esto se pone en evidencia, dice, al comparar “los discursos y liderazgos de, por ejemplo, Velasco Ibarra y de Jorge Eliécer Gaitán; o los de Vargas después del “Estado Novo” y el “vargogoularismo” posterior, o los regímenes de Perón, de Velasco Alvarado o de Acción Democrática (...)”. Siendo muy diferentes, tienen en común el elemento antioligárquico -antiimperialista o nacional democrático-popular.

Igual ocurre al comparar el discurso de un líder en dos períodos diferentes. Quijano cita como ejemplo los discursos de Paz Estenssoro de 1952 y en 1984; concluye que, siendo la misma persona, los discursos comparados de los dos períodos, sociológica y politológicamente revelan dos personajes de signo contrario. Otro ejemplo es el Perón de 1945-1955 comparado con el de 1973-1976 y “esa comparación es más violenta con el Menem de los noventa, aunque el partido de ambos siga llamándose Justicialista. En estos casos, la cuestión del populismo debe ser planteada, sobre todo, en tanto que pregunta por el proceso que lleva a una misma persona o a un mismo partido, de un carácter histórico social a otro contrario. O, en otros conocidos términos, de un drama a una farsa” (Ibid. 188-189).

Quijano califica de “grueso contrabando intelectual” la pretensión de denominar *populistas* (neopopulistas para algunos) a los regímenes que, como el de Fujimori o de Menem, deshacen lo que gobiernos nacional-populares, en respuesta a las luchas populares, habían hecho en Latinoamérica¹⁰ (Ibid.:178 y 185). Regímenes, movimientos y discursos nacional-populares que debieron enfrentarse no sólo a las oligarquías locales, sino también a sus patronos y socios imperiales y, por tanto, no caben, “salvo en algunos aspectos tangenciales y puntuales” en la *teoría reduccionista* sobre el *populismo* (Ibid.:178 y 182).

4.2 LOS PARTIDOS TRADICIONALES DE LA DEMOCRACIA VENEZOLANA

AD y COPEI se presentan como opciones ideológicas diferentes. AD es el partido social demócrata, populista por excelencia: policlasista, nacionalista, antioligárquico, antiimperialista y democrático reformista en su acción política. De Acción Democrática en sus inicios (1945-1948) dicen Acosta y Gorodeckas (1985:138) que “constituyó una manera de asumir y procesar la dimensión nacional-popular. Por primera vez en la historia

10 Entre esos logros, que califica de parciales, menciona Quijano la prestación de servicios públicos estatales en educación, salud y seguridad social; estatización y control de recursos de producción; la redistribución del ingreso; y la ampliación de las bases sociales de la ciudadanía.

política del país un partido y un régimen político asumían la dimensión popular en la constitución ideológica de los sujetos de acción colectiva”. Los errores que AD cometió en ese trienio “no se repetirían en 1959” (Ibid.:142).

COPEI es la versión venezolana de los partidos socialcristianos europeos, inspirados en las ideas socialistas y en la doctrina social de la Iglesia Católica. Según Combellas (1985:50) la democracia cristiana aparece en la historia contemporánea con un intento de constituirse en una tercera vía entre el capitalismo y el comunismo. Fundador del partido socialcristiano COPEI y principal ideólogo de la democracia cristiana en Venezuela, Caldera define en 1974 la democracia cristiana como una democracia orgánica, comunitaria, participativa (1978: 60-61) y afirma que la noción de democracia orgánica se opone a la democracia inorgánica “prototipo del individualismo liberal”. Esta característica de la democracia, dice, reposa en la “coordinación armónica y eficiente de las distintas instituciones”. Caldera remite a la idea funcionalista de la sociedad democrática como organismo en el cual cada parte tiene sus funciones específicas dentro de una rígida jerarquización entre las partes. La noción organicista también fue adoptada por el fascismo (Díaz, 1998:72). A esa afinidad –al menos inicial- del pensamiento socialcristiano en Venezuela se refiere Ramos Jiménez (1995:314) cuando reseña que la creación del Partido Social Cristiano Copei surge de la Unión Nacional Estudiantil, “un pequeño grupo de estudiantes católicos, anticomunistas y simpatizantes del franquismo en los años 30”.

4.3 METODOLOGÍA

Utilizamos como fundamento de nuestro análisis los modelos propuesto por Rokeach y Brito García. Milton Rokeach (1973:177) analizó el discurso de políticos de diferentes tendencias ideológicas y, aplicando su “modelo de dos valores de la ideología política” concluyó que “cualquier similitud que exista entre las cuatro principales ideologías (socialismo, comunismo, fascismo y capitalismo) es entre valores instrumentales y no en los sistemas de valores terminales o, dicho de otra manera, en los medios en lugar de los fines”. Rokeach examinó textos de cinco autores socialistas; Lenin, de ideología comunista; Hitler, de ideología fascista; y Barry Goldwater, de ideología “capitalista” (liberal). La aplicación del modelo reveló que hay dos valores terminales cuya apreciación positiva o negativa, o su presencia o ausencia del discurso político, marcan diferencias entre las orientaciones ideológicas. Esos dos valores son la libertad y la igualdad.

Del análisis de Rokeach se desprende que el *socialismo* asigna alta importancia a la libertad y a la igualdad; el *comunismo* concede alta importancia a la igualdad y poca a la libertad; para el *capitalismo-liberalismo* es altamente importante la libertad pero no la igualdad; y el *fascismo* concede poca importancia a ambos valores. El desmontaje de una ideología política exige determinar quiénes intervienen y desfilan como actores en el campo político, qué valores le sirven como objetivos de su acción, y cómo proceden éstos actores a lo largo de la historia y por qué lo hacen (Britto García, 1989:134).

Britto García (1989:205 y ss.) aplicó el método de Rokeach, para estudiar el discurso de Rómulo Betancourt, presidente venezolano durante el período 1959-1964. Encontró que, de los cinco valores más mencionados por Betancourt (poder del Estado, unidad grupal, igualdad, salud, libertad), tres presentan coincidencias con los cinco primeros valores del discurso fascista (poder del Estado, unidad grupal y salud); dos coinciden con los cinco primeros valores del discurso socialista (igualdad, salud); una coincide con los cinco primeros valores del discurso comunista (poder del Estado); y una coincide con el discurso capitalista (libertad). Brito García (Ibid.:211) creó nuevas categorías para dar cabida a valo-

res que no aparecen en las tablas de Rokeach“ al analizar el discurso populista de Betancourt. Bolívar (1995) hizo un análisis lingüístico del discurso de Rafael Calera y se centra en el uso de la autorreferencia por el expresidente; uso que se considera uno de los indicadores del discurso populista.

El análisis que aquí proponemos se hace desde la perspectiva política e ideológica y abrimos -como recomienda Britto García- nuevas categorías que surgieron del examen de las fuentes de la Ciencia Política y del proceso mismo de análisis lexical del discurso.

Se analizaron los discursos políticos de Rafael Caldera y de Carlos Andrés Pérez. Ambos ocuparon las presidencias de Venezuela en dos oportunidades. Caldera fue elegido por primera vez para el período 1969-1974 y reelegido para el de 1994-1999; el primer gobierno del Pérez correspondió al quinquenio de 1974-1979 y en el segundo gobernó de 1989 a 1992, cuando fue destituido por el Congreso, dos años antes de cumplirse el período constitucional.

En el análisis se consideraron dos dimensiones: la política y la ideológica. La *dimensión política* incluye las tres variables de democracia a que nos hemos referido anteriormente, con sus indicadores: a) democracia formal o procedimental; b) democracia sustancial o substantiva y c) democracia radical o democracia directa. La *dimensión ideológica* contempla tres variables: a) liberalismo; b) socialismo y c) populismo, con los indicadores de cada uno.

Dados los objetivos del estudio, en los discursos de rendición de cuentas anual al Congreso se analizaron las partes con función argumentativa o persuasiva, esto es, aquellas que buscan convencer o persuadir, no demostrar, y que se basa en principios de verosimilitud, no de verdad (Montero, 1999:17; Erlich, 1999:173) y se excluyeron las partes del informe administrativo de la gestión que tienen función “realizativa”, esto es, que pueden ser verificadas como verdaderas o falsas, tienen sentido y referencia concreta y que, por tanto, constituyen actos locutivos (Blum-Kulka, 1997:72-73). Para hacer más manejable el corpus se excluyeron del análisis estadístico los artículos, preposiciones, conjunciones, pronombres personales (excepto yo y nosotros), pronombres relativos y correlativos contenidos en las piezas.

Del *primer período* presidencial de Rafael Caldera (1969-1974) se analizaron siete piezas oratorias: *El programa de gobierno*, *El discurso de toma de posesión* y los *Mensajes anuales al Congreso* durante todo el período, con un total 29.193 palabras. A los discursos ante el Congreso del *segundo período* presidencial (1993-1998) y el de toma de posesión se agregan dos discursos pronunciados por Caldera en su condición de senador vitalicio: el primero ante el Senado con motivo de los acontecimientos del 28 de febrero de 1989 y el segundo en una sesión extraordinaria de las dos cámaras del Congreso a propósito del decreto de suspensión de garantías por Carlos Andrés Pérez para enfrentar la rebelión militar del 4 de febrero de 1992. En total se incluyen ocho piezas del lapso 1989-1998 que en conjunto suman 31.601 palabras.

De Carlos Andrés Pérez se incluyen, del *primer período* presidencial (1974-1979), *El Discurso de toma de posesión* y los cinco *Mensajes anuales ante el Congreso*, para un total de seis piezas que en conjunto suman 30.966 palabras. Del *segundo período* presidencial (1989-1992) se seleccionaron: el discurso de toma de posesión de Pérez en febrero de 1989, su intervención ante el Congreso en ese mismo mes con motivo de su decreto de suspensión de garantías constitucionales por los sucesos del 28 de febrero de 1989 y los *Men-*

sajes anuales ante el Congreso de 1990, 1991 y 1992: en total cinco discursos que en conjunto hacen 18.166 palabras.

4.4 RESULTADOS

En la tabla de la página siguiente se comparan los discursos en términos de las familias de conceptos para cada una de las categorías analíticas medidas, primero, en términos absolutos (número de veces que aparece un concepto en el discurso); segundo, dado que la extensión de los *corporis* difiere apreciablemente en volumen, para hacer significativo el análisis se estableció la relación en términos porcentuales entre la frecuencia de los términos objeto de análisis y el total de palabras en la pieza correspondiente, como lo proponen De Landtscheer y van Oortmerssen (2000).

4.4.1 EL DISCURSO DE RAFAEL CALDERA

El primer gobierno de Caldera (1969-1974) concordó con la emergencia y desarrollo del Estado capitalista periférico, marco en el que el modelo de acumulación de capital, así como el desarrollo económico pierden autonomía y se hacen más dependientes de la dinámica y necesidades de los espacios capitalistas desarrollados (Licha, 1990:26). Urbaneja (1996:409) señala que: “A diferencia de CAP, que no cree mayormente en nada específico, Caldera tiene una formación muy arraigada en la vieja doctrina social de la Iglesia, la de las llamadas *Encíclicas sociales*”.

Caldera -quien había renunciado a su partido Copei- fue elegido para su segundo gobierno (1993-1998) con el apoyo de *Convergencia*, movimiento formado en su mayoría por disidentes de Copei, y una coalición política de grupos de izquierda. El período se inicia con una severa crisis financiera, un descomunal déficit fiscal y un recrudecimiento en las luchas sociales y políticas. Caldera negoció con el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial fórmulas para el pago de la deuda externa; estos organismos impusieron condiciones que se materializaron en la llamada *Agenda Venezuela* que consistió en la ejecución de un programa de ajuste macroeconómico y un conjunto de medidas de carácter social.

Contrasta lo que dice Caldera -especialmente al principio de su carrera política y en su obra publicada, donde defiende una democracia cristiana apegada a la doctrina social de la Iglesia Católica en la cual se fundamentan los partidos socialcristianos- con su actuación al frente de una gestión de gobierno.

4.4.1.1 DIMENSIÓN POLÍTICA

En el *primer período*, Caldera, quien había obtenido la presidencia con apenas 27% de la votación y un apoyo parlamentario débil (22%), muestra en su discurso mayor afinidad con conceptos de la democracia procedimental (0,596%). Por cada mención de conceptos vinculados con la democracia substantiva, se refiere siete veces a conceptos de la democracia procedimental (0,596/0,086=6,9:1); y por cada alusión a conceptos de la democracia radical menciona cinco de la democracia procedimental (0,596/0,110=5,4:1). Resaltan en Caldera su apego a la normativa (0,161%) y la preocupación por la libertad (0,106%), la constitucionalidad (0,092%) y los derechos ciudadanos (0,089%).

	Rafael Caldera				Carlos Andrés Pérez			
	1969-1974		1993-1998		1974-1979		1989-92	
Número de palabras analizado	29.193		31.601		30.966		18.166	
	f	%	f	%	f	%	f	%
DIMENSIÓN POLÍTICA								
Democracia Procedimental	174	0,596	122	0,386	126	0,407	29	0,160
Constitución/constitucional	27	0,092	30	0,095	45	0,145		
Estado de derecho	4	0,014	3	0,009	4	0,013	1	0,006
Institucionalidad	5	0,017	10	0,032	9	0,029	12	0,066
Leyes/legalidad/normativa	47	0,161	16	0,051	33	0,107	4	0,022
Pluralismo	14	0,048			6	0,019		
Representación	10	0,034	18	0,057	3	0,010	5	0,028
Derechos ciudadanos	26	0,089	16	0,051	8	0,026	2	0,011
Libertad/libertad política	31	0,106	17	0,054	8	0,026	3	0,017
Votación/Sufragio/elecciones	10	0,034	12	0,038	10	0,032	2	0,011
Democracia Sustantiva	25	0,086	24	0,076	74	0,239	20	0,110
Desarrollo económico y social/ desarrollo del hombre	14	0,048	4	0,013	30	0,097	4	0,022
Derechos sociales	1	0,003	2	0,006	9	0,029	3	0,017
Distribuc. del ingreso/riqueza	2	0,007	2	0,006	21	0,068	8	0,044
Justicia social/equidad	8	0,027	16	0,051	14	0,045	5	0,028
Democracia Radical	32	0,110	11	0,035	6	0,019	5	0,028
Democracia participativa	4	0,014	1	0,003	1	0,003	1	0,006
Participación popular	28	0,096	10	0,032	5	0,016	4	0,022
DIMENSIÓN IDEOLÓGICA								
Liberalismo	126	0,432	121	0,383	92	0,297	91	0,501
Libertad económ./libre mercado	7	0,024	28	0,089	-2	-0,006	3	0,017
Empresa privada	12	0,041	9	0,028	31	0,100	4	0,022
Garantías a propied. privada			2	0,006	3	0,010		0,000

Relaci. FMI y banca internac.			12	0,038		0,000	24	0,132
Ajustes					1	0,003	30	0,165
Rechazo a la interven. estatal					10	0,032		
Orden	29	0,099	12	0,038	19	0,061	6	0,033
Paz/pacificación	35	0,120	16	0,051	7	0,023		
Bienestar social/seg.social	43	0,147	42	0,133	23	0,074	24	0,132
Socialismo	32	0,110	26	0,082	80	0,258	4	0,022
Nacionalización/reversión					23	0,074		
Planificación estatal	4	0,014			7	0,023		
Poder económico del Estado					5	0,016		
Empresas públicas	1	0,003			16	0,052		
Control del Estado	6	0,021			24	0,078		
Igualdad social	4	0,014			4	0,013		
Solidaridad social	17	0,058	26	0,082	1	0,003	4	0,022
Populismo	187	0,640	144	0,458	107	0,345	90	0,495
Pueblo	81	0,277	46	0,149	27	0,087	13	0,072
Independencia	10	0,034			12	0,039		
Liberación	9	0,031			3	0,010		
Nacionalismo	14	0,048			16	0,052		
Soberanía nacional	17	0,058	5	0,016	13	0,042	3	0,017
Consenso/armonía/entendi- miento	33	0,113	35	0,111	27	0,087	50	0,275
Liderazo personalista (autoreferencia)	23	0,079	58	0,183	9	0,029	24	0,132

La importancia que concede Caldera a los conceptos de pacificación y conservación del orden coinciden en su primer período con la política de pacificación destinada a reincorporar a la vida civil a los guerrilleros. La actividad de la guerrilla había declinado desde 1965 cuando durante el gobierno de Raúl Leoni el *Partido Comunista* proclamó la *paz democrática* y decidió abandonar la lucha armada para participar en las elecciones de 1968. Sin embargo, con el argumento de erradicar al último reducto de la guerrilla urbana, Caldera, en una operación de guerra, el 31 de octubre de 1970 ordenó el allanamiento de la Universidad Central de Venezuela. Ese mismo año, por las dificultades derivadas de la falta de

apoyo de la mayoría en el Congreso, hizo un *pacto institucional* con el opositor partido Acción Democrática.

En su *segundo período*, Caldera reduce el uso de los conceptos de la democracia procedimental: baja de 0,596% a 0,386%. Sin embargo, mantiene una alta relación de 5:1 (0,386:0,076) entre los términos referidos a la democracia procedimental comparados con los de la familia de la democracia sustantiva. Es importante también la relación privilegiada de las menciones a la democracia procedimental comparadas con las menciones a conceptos de la democracia radical: 0,386:0,035 = 11:1.

Si examinamos las relaciones al interior de la categoría democracia procedimental observamos que los indicadores referidos al mantenimiento del orden (constitucionalidad, estado de derecho, institucionalidad, leyes) y al funcionamiento institucional del modelo político (pluralismo, representación) están en una relación de 1,6:1 con las referencias a los derechos positivos de los ciudadanos (derechos ciudadanos, libertad, libertad política y votación) en el primer período. Similar relación se mantiene durante el segundo período (1,7:1).

Caldera ha sido el más importante ideólogo de la democracia cristiana en Venezuela. En su opúsculo *La Especificidad de la Democracia Cristiana* en 1974 define la democracia cristiana en términos de orgánica, comunitaria, participativa y que busca asegurar “la participación permanente del pueblo en el proceso de decisiones”. No obstante esa declaración doctrinaria, en sus discursos, la referencia a la democracia participativa o a la participación popular disminuye de 0,110% en su primer período a 0,035%, esto es, se reduce a menos de un tercio en el segundo.

4.4.1.2 DIMENSIÓN IDEOLÓGICA

En la *dimensión ideológica*, Caldera hace mayor uso de conceptos del *liberalismo* que del *socialismo* en ambos períodos. En el primero, la razón entre términos del liberalismo y términos del socialismo es de 3,9:1 (0,432:0,110); en el segundo período, Caldera privilegia aún más los términos liberales y la razón es de 4,7:1 (0,383:0,082). En el primer período, el orden, la paz y la pacificación suman la mitad de los términos asociados con el liberalismo y, comparados con las menciones al bienestar social, muestran una relación de 1,5:1.

Hay interesantes relaciones al interior de los indicadores del liberalismo de Caldera: los referidos a aspectos económicos (libertad económica/libre mercado, empresa privada y garantías a la propiedad privada) tienen menor importancia en el primer período (0,065%) pero pasan a ser los más importantes en el segundo (0,161%). Los referidos al orden (orden, paz/pacificación) son de los de mayor importancia en el primer período (0,219%) y los de menor importancia en el segundo (0,089%). Los términos asociados al bienestar y la seguridad social como políticas del Estado de Bienestar ocupan el tercer lugar en ambos períodos, pero disminuyen de 0,147% en el primero a 0,133% en el segundo.

Los indicadores de *ideología socialista* son escasos en el primer período de Caldera (0,110%) y más aún en el segundo (0,082%). Si esos indicadores se agrupan atendiendo al papel del Estado en la economía (planificación estatal, poder económico del Estado y empresas públicas) en el primer período suman 0,089% y desaparecen en el segundo. Quedan los indicadores de igualdad y solidaridad social que suman 0,099% en el primer período y 0,082% en el segundo. Esto pone en evidencia, en primer lugar, la adhesión a la noción del Estado mínimo propia del neoliberalismo; en segundo lugar, poca preocupación por lo so-

cial en alguien que se autodenomina social cristiano y cita abundantemente la doctrina social de la iglesia en sus obras.

Durante su primer período, en el discurso de Caldera se detectan expresiones de la familia del *populismo* en una proporción mayor (0,640%) que las de las otras dos variables ideológicas (liberalismo: 0,342%; socialismo: 0,110%) y que las variables de la dimensión política. En el segundo período las menciones populistas disminuyen a 0,458%, pero siguen constituyendo la variable de mayor significación en ambas dimensiones.

La apelación al pueblo constituye el componente de mayor peso en esta categoría: tiene una proporción de 0,277% en el primer período y disminuye a 0,149% en el segundo -cuando es superada por la autorreferencia (0,183%)-. El análisis que sigue de las asociaciones sintácticas del vocablo pueblo se basa en la clasificación utilizada por Bolívar (1995:129-130) que a su vez la adopta de M.A.K. Hallyday (1985).

En el discurso de Caldera el vocablo pueblo -que en términos absolutos suma 81 menciones (0,277%) en el primer período- está asociado 34 veces con verbos de acción (*el pueblo se organiza, un pueblo presto a convertir, el pueblo podrá seguir luchando*); de procesos mentales sensoriales (*el pueblo no está satisfecho, nuestro pueblo superó las fases iniciales, el pueblo desbordó con su presencia*); nueve veces aparece como sujeto de procesos relacionantes (*el pueblo está consciente, el pueblo venezolano cree, un pueblo que siempre ha sido cordial*). En estos casos, el pueblo es tratado como sujeto. En segundo lugar, en 32 menciones el pueblo aparece como objeto o como complemento de la acción de otro (*reitero mi confianza en el pueblo, se la pedimos para el pueblo, hablé en nombre de mi pueblo, no es un simple cambio para el pueblo, para llegarle al pueblo, despertó en nuestro pueblo*). En su segundo período el pueblo es citado 46 veces (0,149%), de las cuales en 15 ocasiones está asociados a verbos de acción; en tres, es sujeto de verbos relacionales; y en 28 es objeto o complemento de la acción de otros. En conjunto, en el discurso de Caldera predomina la noción del pueblo como objeto y como actor pasivo sobre la noción de pueblo como sujeto de acción.

El liderazgo personalista, una de las características que identifican al líder populista, se midió por la aparición de indicadores de autorreferencia en la forma de los pronombres personales yo, nos y nosotros. El nos y el nosotros se consideraron cuando sirvieron de sujeto a verbos que expresan procesos mentales sensoriales (Bolívar, 1995:129-130) (como *nos contenta de verdad, nos angustiamos, no nos conformamos, creo en la tarea que nos ha asignado la historia, del que nos sentimos muy ufanos, no podemos afirmar nosotros, nosotros queremos precisarla*), porque nos y nosotros son utilizados en lugar del yo, en lo que se denomina el uso mayestático.

En el primer período la autorreferencia constituye 0,079% del total y es el tercer componente en importancia de la variable populismo, después de *pueblo* y las referencias a *consenso/armonía/entendimiento*. En el segundo período se multiplica por dos la autorreferencia (0,183%) y pasa a ser el indicador de más peso dentro de la variable populismo, ante la desaparición de los indicadores populistas *independencia, liberación y nacionalismo*.

Las alusiones al *consenso, la armonía, el entendimiento* -que remiten al carácter policlasista del populismo, pero también a la noción del orden, presente en la variable liberalismo- suman 0,113% del total en el primer período y 0,111% en el segundo.

Las categorías que describen el papel del Estado frente a la comunidad internacional (*independencia, liberación, nacionalismo y soberanía nacional*) en conjunto representan

0,171% en el primer período y, excepto por la mención a la soberanía nacional (0,016%), desaparecen en el segundo período.

En síntesis, atendiendo a la dimensión política del discurso, Caldera, padre del social cristianismo en Venezuela, suscribe los valores de la democracia procedimental. En la dimensión ideológica se apega a los valores del liberalismo y percibe al pueblo más como objeto de la acción de otros que como sujeto activo.

4.4.2 EL DISCURSO DE CARLOS ANDRÉS PÉREZ

A diferencia de Caldera, Carlos Andrés Pérez no es un ideólogo sino un político eminentemente pragmático. Antes de llegar a la presidencia, había sido elegido varias veces (1947, 1959, 1962 y 1969) diputado por el Táchira, su estado natal. En 1995, condenado por la justicia y estando en prisión domiciliaria, al hablar del futuro de los partidos dijo en una entrevista: “Aquí vendrán los nuevos partidos, los nuevos líderes -que ya no serán los autodidactas y los hombres que fuimos- hombres con otra concepción con otra formación” (Acharh y Flores, 1997:531).

El *primer período* de gobierno de Pérez (1974-1979) coincidió con la mayor etapa de bonanza que recuerda Venezuela, por el alza de los precios del petróleo a partir 1973 como consecuencia del ataque árabe a Israel en la llamada “Guerra del Yom Kippur”. En ese período Pérez gobernó con un Congreso a su favor. En su discurso de toma de posesión anunció la apertura de la era de la democracia económica y social “como expresión de las más sentidas aspiraciones del hombre y la mujer venezolanos, para que la riqueza de la nación se extienda a todas las capas sociales” El período se caracterizó por una acentuada intervención del Estado en la actividad económica. Entre otras políticas, fueron nacionalizadas las industrias del hierro (1975) y del petróleo (1976). Pérez decretó el pleno empleo y creó un programa de becas masivo manejado por la *Fundación Gran Mariscal de Ayacucho* que permitió a miles de jóvenes venezolanos cursar estudios superiores en el país y en el exterior. No obstante el crecimiento sostenido de los ingresos fiscales durante el quinquenio, en 1978 pesaba sobre la nación una deuda externa que superaba los 11 mil millones de dólares, en parte explicados por la expansión de las empresas básicas del Estado (siderúrgica, hidroeléctrica y petroquímica).

En su *segundo gobierno* (1989-1992) Pérez recibió un país muy distinto al que gobernó en su *primer período* con una economía caracterizada por casi inmanejables desequilibrios macroeconómicos, reservas operativas del *Banco Central* en sus niveles más bajos y un enorme déficit fiscal. Al utilizar créditos del *Fondo Monetario Internacional* y del *Banco Mundial*, el gobierno se comprometió con estos organismos a adoptar un conjunto de medidas de carácter coyuntural y estructural aplicadas en forma de *shock*. Las políticas económicas produjeron una regresiva distribución del ingreso, desocupación abierta, expansión del subempleo y deterioro del salario real. La violencia de la calle en lo que se denominó el “Caracazo” el 28 de febrero de 1989 acabó con el “mito de la pasividad social” (Britto García, 1989:301-304). Se sucedieron dos intentos de golpe de Estado durante el período: el 4 de febrero de 1992 y el 27 de noviembre del mismo año. En general, el período estuvo signado por la violencia social y la violencia política. Pérez no terminó su período al ser suspendido de su cargo por el Congreso en mayo de 1993 bajo la acusación de malversación y peculado.

4.4.2.1 DIMENSIÓN POLÍTICA

Carlos Andrés Pérez en su *primer período* mencionó mayor número de conceptos (0,407%) indicadores de la *democracia procedimental*, que los relacionados con la democracia sustantiva (0,239%), en una relación de 1,7:1. Comparada con el primer período, la variable democracia procedimental disminuye a 0,160%, dando por resultado una relación de 2,5:1. Estando, en su primer período más cerca de la *democracia sustantiva* (0,239%) que Caldera (quien sólo tiene 0,086% de menciones en esta categoría), el uso que hizo Pérez de los conceptos relacionados con esta última disminuyó sustancialmente a 0,110% en el segundo período, cuando le tocó aplicar el llamado “paquete de medidas de ajuste” de la economía. La relación en el uso de conceptos de la democracia sustantiva por Pérez de un período a otro es de 2,2:1.

Al examinar los indicadores de la variable democracia procedimental, encontramos que en el conjunto que constituyen la conservación del Estado de Derecho (constitución/constitucionalidad, Estado de Derecho, Institucionalidad, leyes/legalidad/normativa) son el grupo predominante en esta variable. Sin embargo, disminuyen muy significativamente del primero (0,294%) al segundo período (0,094%) lo que resulta en una relación de 3:1. En el subconjunto pluralismo/representación los porcentajes prácticamente no difieren (0,029% - 0,028%), aunque en el segundo período desaparece la mención de pluralismo. En cuanto a los derechos positivos que garantiza la democracia procedimental (que aquí medimos a través de los indicadores: derechos ciudadanos, libertad/libertad política, y votación/sufragio/elecciones) disminuyen de 0,084% en el primer período a 0,039 en el segundo en una relación de 2,1:1.

En lo relativo a términos relacionados con la *democracia radical* (democracia participativa y participación popular), Pérez los menciona menos que Caldera: sólo alude a ellos 0,019% en el primer período y 0,028% en el segundo.

4.4.2.2 DIMENSIÓN IDEOLÓGICA

Pérez se tornó más *liberal* de un período a otro: de 0,297% en su primer gobierno pasa a 0,501% en el segundo, en una relación de 1:1,69. Ese cambio se refleja también en los conceptos asociados con el *socialismo*: con 0,258% de las menciones en el primer período baja en el segundo a 0,022%, en una relación de 11,7:1. Los indicadores nacionalización y reversión (0,074%), la referencia a las empresas públicas (0,052%), y al control del Estado (0,078%) caracterizan el primer gobierno de Pérez, cuando nacionaliza el petróleo y la industria del hierro. En el segundo período, Pérez se olvida de los conceptos socialistas y sólo hace mención a la solidaridad social (0,022%) que baja con respecto a su primer período (0,082%) en una relación de 3,7:1.

A diferencia de Caldera, Pérez usa más terminología *populista* en el *segundo período* (0,495%) que en el *primero* (0,345%), en una relación de 1:1,4. Por las mismas razones de Caldera (adopción del modelo económico neoliberal y adhesión al proceso de globalización), los términos referidos a las relaciones de la nación en el ámbito internacional (independencia, liberación, nacionalismo, soberanía nacional) que alcanzaron 0,143% en el primer período desaparecen, excepto el indicador soberanía nacional que pasa de 0,042% en el primer período a 0,017% en el segundo. La apelación de Pérez al consenso, la armonía y el entendimiento se triplica (1:3,1) entre el *primer período* y el *segundo período*, por la necesidad de lograr apoyo a las políticas neoliberales de su gobierno. La autoreferencia -ente-

ndida en los mismos términos que describimos para Caldera- pasa de 0,029% en el *primer período* a 0,132% en el *segundo período*, lo que establece una relación de 1:4,5.

La mención de pueblo es ostensiblemente menor en Pérez que en Caldera. CAP alude al pueblo en una proporción de 0,087% en el primer período y de 0,072% en el segundo. Hay 27 referencias al pueblo en el primer período, de las cuáles sólo en tres pueblo es sujeto de acción (*el pueblo que depositó en nosotros su generosa confianza, no las disfruta el pueblo*); en 2 menciones se le asocia a procesos relacionales (*la inmensa mayoría del pueblo tendrá acceso*); y en 19 el pueblo es objeto o complemento de la acción de otro actor (*siento el cálido respaldo del pueblo, para salvaguardar los intereses económicos o sociales del pueblo, los gobiernos democráticos pasan a ser ante el pueblo la imagen de lo innoble*). A semejanza de Caldera, Pérez no habla de ciudadanos: habla del pueblo como un sujeto pasivo.

Por último, Pérez también utiliza menos la autorreferencia que Caldera: en el primer período hace del yo, el nosotros (*para cumplir con el pueblo que depositó en nosotros generosa confianza*) y del nos (*nos duele esa circunstancia, el país nos mira con atención, nos comprometemos con la historia futura de Venezuela*) 9 menciones y 24 en el segundo, en proporciones de 0,029% y 0,132% respectivamente (1:4,5). Este incremento en la autorreferencia característica del liderazgo personalista puede explicarse por la necesidad que tenía Pérez 1) de rescatar un liderazgo político que se desmoronaba; 2) la urgencia de vencer a sus electores de la bondad de su programa neoliberal.

Recapitulando, en la dimensión política, aunque Pérez en su discurso se apega más a los postulados de la democracia formal, hace significativas referencias a la democracia sustantiva en su primer período. En el segundo período también mezcla terminología de los dos tipos de democracia, pero disminuye significativamente las alusiones a la democracia sustancial. En la dimensión ideológica, pasa de una mezcla balanceada de liberalismo y socialismo en su primer período -a un fuerte tono liberal en el segundo cuando desaparecen casi por completo las referencias a términos socialista.

La mezcla de componentes liberales, socialistas y populistas en el discurso de Pérez, nos remite a la explicación del comportamiento de los populismos latinoamericanos que hace Quijano (Ibidem.: 183):

De todos modos, con sus contradicciones sociales, con sus conflictos políticos y su estrabismo eurocéntrico, esos “populismo nacional-democráticopopulares en América Latina buscaron, y en algo consiguieron, desatar una profunda reconfiguración de las relaciones de poder, en dirección de la democratización y de la nacionalización de la sociedad y del Estado. Por las condiciones de la heterogeneidad histórico-estructural de América Latina, eso fue el producto de la convergencia o de la articulación política entre el liberalismo y el socialismo en torno del nacionalismo.

En lo que toca al populismo, Pérez aumenta al tono populista en el segundo período con respecto al primero. El primer período de Pérez se revelan rasgos populistas que calificaron su régimen político (apoyo popular y apoyo parlamentario), la adopción de un modelo económico (nacionalización, Estado interventor y Estado benefactor). La bonanza en lo económico y la estabilidad y paz política nos permiten plantear una *primera hipótesis* que no era necesario hacer uso exacerbado de la retórica populista, hecho que se pone en evidencia en este análisis. El populismo de Pérez en su primer período se ubica en la caracteri-

zación que hace Quijano (1998:178) de los populismos latinoamericanos entre 1960 y 1970, como sigue:

Lo que es común a todos ellos es que ya sea en el discurso, en el movimiento, partido o régimen políticos, juntos o por separado, está presente una cierta perspectiva antioligárquica y antiimperialista (democrática, nacionalista y popular) en extremo contradictoria cuando tiene que tocar la cuestión última del carácter del poder. Por eso, tales “populismos” nacional-democráticos terminaron replegándose en el capitalismo como orden social y en el liberalismo o en el corporativismo o en sus muchas combinaciones, en el orden político.

El populismo de Pérez en el segundo período se transforma en neopopulismo pues se apoya más en la retórica para contrarrestar los efectos de la aplicación de las políticas neoliberales, el desafecto y oposición de su propio partido, la crisis de las instituciones y la inestabilidad social y política. En el estudio de esa transformación del populismo Novaro señala que se ha prestado poca atención a la operación ideológica y discursiva que acompañó la redefinición de las alianzas y que permitió reconciliar el populismo con el liberalismo. Acerca de la adopción por parte de los líderes de los programas de reforma del Estado y de las políticas neoliberales apunta Novaro (1996:39-40): El hecho de que las máximas neoliberales se contrapongan globalmente al ‘modelo’ económico y estatal del populismo clásico no debe hacernos olvidar la ambigüedad y variabilidad con que éste interpretaba y ponía en práctica sus principios (la defensa del mercado interno, la provisión de ciertos bienes y servicios públicos, el nacionalismo, etc.).

Refiriéndose al denominado neopopulismo señala Quijano (1998:184) que el uso reduccionista del término deja fuera exactamente aquello que debe ser estudiado y debatido: los intereses sociales en juego, las relaciones de fuerzas políticas entre tales intereses. De otro modo carecería totalmente de sentido llamar “populistas” a regímenes o liderazgos políticos neoliberales que tratan de destruir sistemáticamente todo aquello que fue conseguido por las luchas populares y bajo regímenes nacional-populares.

De un período a otro, Pérez pasó de ser un líder representativo de un régimen nacional-popular a líder político neoliberal. Novaro ha examinado el fenómeno del populismo con referencia especial al peronismo. Para Novaro una diferencia importante entre el populismo clásico y el neopopulismo es que con Menem:

por primera vez desde principios de siglo se conformó un gobierno que sumó al respaldo popular sostenido, una alianza estratégica con los sectores dominantes de la sociedad (...) lo que se logró (...) a partir de la aplicación de un programa de reformas reñido con las tradicionales reivindicaciones populistas (...) es en la coalición con los sectores empresariales más concentrados donde se observa la más radical transformación de los populismos latinoamericanos en los años 90 (Ibidem).

Resumiendo, los discursos de Caldera y de Pérez muestran que sus ideas difieren del tipo de democracia propugnada por el socialismo cristiano y por el socialismo democrático a los que, desde el punto de vista ideológico, se adscriben respectivamente. En comparación con las ideas de Pérez, las de Caldera están más cerca del ideario de la democracia liberal.

Caldera y Pérez revelan en la práctica discursiva de sus primeros gobiernos las características de los populismos latinoamericanos de los 60 y 70, lo que confirma los enfoques teóricos considerados. En sus segundos períodos (década del 90), cuando se impone el modelo neoliberal en Latinoamérica, el discurso populista de ambos líderes sirve al propósito de preservar la ilusión de la alianza con el pueblo (como sujeto pasivo, pueblo-masa) y ocultar las alianzas con los sectores de poder, tal como caracterizan los teóricos al neopopulismo.

Tanto Caldera como Pérez muestran su capacidad de adaptación a los nuevos tiempos mientras continúan siendo populistas en el discurso y se hacen más liberales en la acción. Para decirlo con el término actual: son neopopulistas.

Tomando como base los antecedentes históricos y la dinámica del contexto donde se ubican los regímenes y se caracterizan los liderazgos políticos, se concluye en el análisis que Caldera se revela más populista y liberal que Pérez en los primeros períodos de ambos, mientras que a Pérez se le descubre como más liberal y más neopopulista que Caldera si comparamos sus segundas gestiones de gobierno.

5. CONCLUSIONES

La definición y comparación de los distintos tipos de democracia y de las concepciones de Estado asociados ratifican la necesidad de considerar diferentes enfoques y corrientes teóricas que permitan dar cuenta de los problemas inherentes a los procesos democráticos en América Latina. Éstos no pueden estudiarse únicamente desde los parámetros de las teorías de la democracia procedimental y del Estado liberal. Tales teorías han demostrado serias limitaciones para explicar los factores determinantes de la calidad y desempeño de los sistemas políticos democráticos y su incidencia en la calidad de vida de los ciudadanos.

Este estudio demuestra que la calificación de los procesos democráticos en Venezuela no puede ser ajena al contexto histórico, económico, político y social de la región latinoamericana. Los procesos históricos aquí se caracterizan por el tipo de estrategias políticas aplicadas en la región en las últimas cuatro décadas y por las herramientas conceptuales utilizadas por los teóricos en el diagnóstico de los procesos democráticos y en la ubicación de los liderazgos políticos más importantes. Por otra parte, los nuevos enfoques analíticos del populismo en Latinoamérica niegan su carácter unívoco y ponen en evidencia dimensiones hasta hace poco ignoradas, las cuales determinan un marco de juegos de poder.

La combinación del análisis del discurso con el análisis comparativo de la Ciencia Política constituye no sólo una herramienta para la identificación y la clasificación de los discursos, sino la posibilidad de contrastar la teoría con el dato producto de la observación empírica.

La metodología del análisis del discurso permite develar el contenido latente de la concepción política de los líderes, más allá del tipo de democracia o de la ideología expresamente adoptadas. El análisis comparativo pone en evidencia los cambios en las concepciones políticas e ideológicas que adoptan los líderes influidos por el contexto político y social en el que les toca actuar. La falta de comunicación del liderazgo con el ciudadano es otro rasgo que revela el discurso de los líderes, quienes tratan al ciudadano como objeto más que como sujeto de la acción política.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHARD, Diego y FLORES, Manuel (1997): *Gobernabilidad: Un Reportaje de América Latina*, México, PNUD-FCE.
- ACOSTA ESPINOSA, Nelson y GORODECKAS, Heinrich (1985): *La Adequidad – Análisis de una Política Gramática*, Caracas: Ediciones Centauro.
- ARBLASTER, Anthony (1992): *Democracia*, Madrid, Alianza.
- ARENAS, Ender (1989): “Estado Política y Crisis – Las Posibles Respuestas a la Actual Coyuntura”, *Estudios de Coyuntura*, 1:33-45, Maracaibo, FCES-Universidad del Zulia.
- BARBER, Benjamin (1984): *Strong Democracy – Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, CA, University of California Press.
- BLUM-KULKA, Shoshana (1997): “Pragmática del Discurso”, en Teun Van Dijk *El Discurso como Interacción Social*, pp. 67-99, Barcelona, Gedisa.
- BOBBIO, Norberto (1996): *El Futuro de la Democracia*, México, FCE.
- BOBBIO, Norberto (1997a): “Democracia” en Norberto Bobbio, Nicola Matteuci y Gianfranco Pasquino, *Diccionario de Política*, pp. 441-453. México, Siglo XXI.
- BOBBIO, Norberto (1997b): *Estado, Gobierno y Sociedad*, Bogotá, FCE.
- BOLÍVAR, Adriana (1995): “La Autorreferencia en la Práctica Discursiva de Rafael Caldera”, en Carlos Kohn (Comp.) *Discurso Político y Crisis de la Democracia*, Cuadernos de Postgrado, 12:121-144, Caracas, CEP-FHE UCV.
- BORON, Atilio (1998): “Réquiem para el Liberalismo” en Emir Sader (Ed.) *Democracia sin Exclusiones ni Excluidos*, 167-199, Caracas: Nueva Sociedad.
- BRITTO GARCÍA, Luis (1988): *La Máscara de Poder*, Caracas: Alfadil.
- BRITTO GARCÍA, Luis (1989): *El Poder sin la Máscara*, Caracas, Alfadil Trópicos.
- BURBANO DE LARA, Felipe (1998): “A Modo de Introducción: el Impertinente Populismo” en Felipe Burbano de Lara (ed) *El Fantasma del Populismo*, 9-24, Caracas: Nueva Sociedad.
- CALDERA, Rafael (1978): *Especificidad de la Democracia Cristiana*, Caracas, Dimensiones.
- CERRONI, Umberto (1993) “Hacia un Nuevo Pensamiento Político” en Perry Anderson, Norberto Bobbio y Umberto Cerroni: *Socialismo Liberalismo Socialismo Liberal* 125-165, Caracas: Nueva Sociedad.
- COMBELLAS L., Ricardo (1985): *Copei, Ideología y Liderazgo*, Caracas: Ariel.
- COPRE (1993): *Reformas para el Cambio Político - Las Transformaciones que la Democracia Reclama*, Caracas, Ed. Arte.
- CORTINA, Adela (1992): “Ética Comunicativa” en Victoria Camps, Oswaldo Guariglia y Fernando Salmeron (Eds.): *Concepciones de la Ética*, pp. 177-199, Madrid, Trotta.
- DAHL, Robert A. (1988): *Un Prefacio a la Teoría Democrática*, Caracas, Universidad Central de Venezuela Ediciones de la Biblioteca.
- DAHL, Robert A. (1991): *La Democracia y sus Críticos*, Buenos Aires, Paidós.
- DE LANDTSHEER, Christ’l y Lise van Oortmerssen (2000): “A Psycholinguistic Analysis of the European Union’s Political Discourse Regarding the Israeli-Palestinian Conflict (1980-1995) en Christ’l De Landtsheer y Ofer Feldman: *Beyond Public Speech and Symbols – Exploration in the Rethoric of Politicians and the Media*, pp. 86-99, Westport, CT, Praeger.
- DÍAZ, Elías (1998): *Estado de Derecho y Sociedad Democrática*, Madrid: Taurus.
- FOLLARI, Roberto (1997): “Redemocratizar el Sistema Político”, *RELEA* 3:14-22, CIPOST-UCV.
- FRANCO, Carlos (1993) “Visión de la Democracia y Crisis del Régimen”, *Nueva Sociedad*, 128:50-61, Caracas.
- GIL YÉPEZ, José (1978): *El Reto de las Elites*, Madrid: Tecnos.

- GOODWIN, Barbara (1988): *El uso de las Ideas Políticas*, Barcelona, Península.
- GUEVARA, Pedro (1989): *Concertación y Conflicto - El Pacto Social y el Fracaso de las Respuestas Consensuales a la Crisis del Sistema Político Venezolano*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- HABERMAS, Jürgen (1993): "La soberanía popular como procedimiento - Un concepto Normativo de lo Público, en María Herrera Lima (Coord.) Jürgen Habermas : *Moralidad, Ética y Política*, pp. 27-58, México, Alianza.
- HABERMAS, Jürgen (1998): *Facticidad y Validez*, Madrid: Trotta.
- HARNECKER, Marta (2000): *Tornar Possível o Impossível*, Sao Paulo, Paz e Terra.
- HENNESSY, Alistair (1969): "América Latina" en Ghita Ionescu y Ernest Geller, (Comp.): *Populismo - Sus Significados y Características Nacionales*, pp. 39-80, Buenos Aires, Amorrortu.
- HERNÁNDEZ, Carlos Raúl (1978): *Democracia y Mitología Revolucionaria - Proceso del Poder en Venezuela*, Caracas: La Enseñanza Viva.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1995): *La Terera Ola - La Democratización a finales del Siglo XX*, Buenos Aires: Paidós.
- IANNI, Octavio (1998): "El Socialismo en la Época del Globalismo" en Emir Sader (ed.): *Democracia sin Exclusiones ni Excluidos* 13-22, Caracas: Nueva Sociedad.
- INCISA DI CAMERATA, Ludovico (1997): "Populismo: una Radiografía Teórica", en *Disenso* 13:21-27, Buenos Aires.
- KARL, Terry (1988): *El Petróleo y los Pactos Políticos: La Transición a la Democracia en Venezuela - Transiciones desde un Gobierno Autoritario*, Buenos Aires, Paidós.
- LECHNER, Norbert (1997): *La Crisis del Estado en América Latina*, Caracas: El Cid.
- LEFORT, Claude (1992): "La Representación no Agota la Democracia" en Mario R. Dos Santos (co-ord.): *¿Qué Queda de la Representación Política?* 139-145, Caracas: CLACSO-Nueva Sociedad.
- LICHA, Isabel (1990): *Tecno-burocracia y Democracia en Venezuela 1936-1984*, Caracas, Tropykos.
- LÓPEZ MAYA, Margarita; GÓMEZ CALCAÑO, Luis y MAINGON, Thais (1989): *De Punto Fijo al Pacto Social. Desarrollo y Hegemonía en Venezuela (1858-1985)*, Caracas, Fondo Editorial Acta Científica Venezolana.
- MACRIDIS, Roy C. Y Mark L. Hulliung (1998): *Las Ideologías Políticas Contemporáneas*, Madrid: Alianza.
- MAINWARING, Scott (1992): "Transitions to Democracy and Democratic Consolidation: Theoretical and Comparative Issues" en Scott Mainwaring, Guillermo O'Donnell y J. Samuel Valenzuela: *Issues in Democratic Consolidation - The New South American Democracies in Comparative Perspective*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- MAYORGA, Fernando (1998): "Compadres y Padrinos: el Rol del Neopopulismo en la Consolidación Democrática y la Reforma Estatal en Bolivia" en Felipe Burbano de Lara (ed.): *El Fantasma del Populismo*, 119-130 Caracas: Nueva Sociedad.
- MILIBAND, Ralph (1997): *Socialismo para una Época de Escépticos*, México: Siglo XXI.
- MONTERO, Maritza (1999): "Los Sonidos del Silencio: Construcción y Destrucción del otro en el Discurso Político" en Adriana Bolívar y Carlos Kohn (comp.): *El Discurso Político Venezolano*, pp.17-32, Caracas, CEP-FHE, Universidad Central de Venezuela.
- MORALES, Elda (1995): *Estado, Sociedad Civil y Crisis de la Democracia*, (Tesis de Maestría), Maracaibo, Universidad del Zulia.
- FERRER, Juliana y MORALES, Edison (1998): "Política Económica, Estabilidad y Desarrollo Económico de Venezuela - Período 1989-1997" en Luis Rebolledo Soberón (ed.): *América Latina Políticas Macroeconómicas en los Noventa*, pp. 147-186, Lima: ASEIAL y Universidad de San Martín de Porres.

- MORENO, Jorge y MORALES, Edison (1993): "Efectos Macroeconómicos de las Políticas Económicas Sobre la Distribución del Ingreso (Un Estudio Empírico 1984-1981)", *Estudios de Coyuntura*, 7:9-31, Maracaibo, FCES- Universidad del Zulia.
- NEWTON, Ronald C. (1980): "Latin American Populism: Some Notes on Periodization" en Howard J. Wiarda (Ed.): *The Continuing Struggle for Democracy in Latin America*, pp. 71-76, Boulder, Colorado, Westview Press.
- NOVARO, Marcos (1996): "Los Populismos Latinoamericanos Transfigurados", *Nueva Sociedad* 144:90-103 Caracas.
- NOVARO, Marcos (1998): "Populismo y Gobierno. Las Transformaciones en el Peronismo y la Consolidación Democrática en Argentina" en Felipe Burbano de Lara (ed): *El Fantasma del Populismo*, 24-48, Caracas: Nueva Sociedad.
- O'DONNELL, Guillermo (1996): "Ilusiones sobre la Consolidación", *Nueva Sociedad* 144:70-89, Caracas.
- OFFE, Claus (1994): *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, Madrid: Alianza.
- PIANCIOLA, Cesare (1997): "Socialismo" en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (eds): *Diccionario de Política* (pp.1501-1507), México: Siglo XXI.
- QUIJANO, Aníbal (1998): "Populismo y Fujimorismo" en Felipe Burbano de Lara (ed.): *El Fantasma del Populismo* 171-205, Caracas: Nueva Sociedad.
- RAMOS JIMÉNEZ, Alfredo (1995): *Los Partidos Políticos en las Democracias Latinoamericanas*, Mérida: ULA.
- REY, Juan Carlos (1976): "Ideología y Cultura Política: El Caso del Populismo Latinoamericano", *Politeia* 5:123-150, Caracas.
- ROKEACH, Milton (1973): *The Nature of Human Values*, New York, The Free Press.
- ROMERO, Aníbal (1987): *La Miseria del Populismo - Mitos y Realidades de la Democracia en Venezuela*, Caracas, Ed. Centauro.
- SÁNCHEZ-PRAGA, José (1998): "Encubrimientos Sociopolíticos del Populismo" en Felipe Burbano de Lara (ed.): *El Fantasma del Populismo*, 149-169, Caracas: Nueva Sociedad.
- SANOJA HERNÁNDEZ (2000): "Los Últimos Cuatro Años" en *Especial de Economía Hoy*, 18 de febrero, Caracas.
- SARTORI, Giovanni (1987): *Teoría de la Democracia 1: El Debate Contemporáneo*, Madrid, Alianza Universidad.
- THERBORN, Goran (1989): *Teorías Contemporáneas del Estado*, Maracaibo, Vadell Hermanos.
- TOURAINÉ, Alain (1993): "América Latina: del Populismo a la Socialdemocracia" en Menno Veltinga (coord.): *Democracia y Política en América Latina*, (pp.415-431), México: Siglo XXI.
- TOURAINÉ, Alain (1995): *¿Qué es la Democracia?*, Buenos Aires:FCE.
- URBANEJA, Diego Bautista (1996): "Esquema Interpretativo del Actual Período de Gobierno" en Ángel E. Álvarez, (Coord.): *El Sistema Político Venezolano: Crisis y Transformaciones*, pp. 407-418, Caracas, IEP-Universidad Central de Venezuela.
- VAN DER DIJS, Miguel (1993): "Positivism, Populism, Modelos Alternativos y Racionalidad", *Politeia* 16:161-184, Caracas, UCV.
- VEGA, Juan Enrique (1992): "Ideal Democrático y Democracia Real en América Latina" en Mario R. Dos Santos (coord.): *¿Qué Queda de la Representación Política?*, Caracas: CLACSO-Nueva Sociedad.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1995, octubre): *La Reestructuración Capitalista el Sistema Mundo*. Conferencia magistral en el XX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, México, <http://www.ucm.es/OTROS/isa/amer.htm>.
- WILES, Peter (1969): "Un síndrome, no una Doctrina: Algunas Tesis Elementales sobre el Populismo" en Ghita Ionescu y Ernest Geller (Comp.): *Populismo – Sus significados y Características Nacionales*, pp. 203-220, Buenos Aires, Amorrortu.

Estudios culturales, transdisciplinariedad e interdisciplinariedad (¿hegemonismo en las ciencias sociales latinoamericanas?)

Cultural Studies, Transdisciplinarity and Interdisciplinarity: Hegemony in Latin American Social Sciences?

Roberto FOLLARI

Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), CONICET, Argentina.

RESUMEN

Los *cultural studies* surgidos en su momento en Inglaterra y posteriormente trasladados a los Estados Unidos, han ganado fuerte presencia en las ciencias sociales latinoamericanas en las dos últimas décadas, a partir de su versión local, expresada en autores como N. García Canclini, R. Ortiz o Jesús M. Barbero. Su postura en favor de un abandono de los límites tradicionales entre las disciplinas sociales, les ha abierto las puertas a la vez en los más variados campos de las ciencias sociales: comunicación, antropología, literatura y arte en general, incluso filosofía (a través del tema modernidad/postmodernidad). La raigambre en los estudios culturales sajones no aparece explícitamente y los orígenes en el campo del marxismo han sido abandonados, derivando hacia posiciones diversas en cuanto a la aceptación o rechazo de manifestaciones de la actual sociedad de mercado globalizada (caso del consumo). Se hace necesario establecer una reflexión acerca de la validez y las limitaciones que pueda evaluarse en esta línea de investigación, sus bases epistemológicas e ideológicas, y especialmente sus pretensiones interdisciplinarias.

Palabras clave: Estudios culturales, transdisciplinariedad, interdisciplinariedad, ciencias sociales.

ABSTRACTS

Cultural studies, which arose in England and were later moved to the United States, have achieved a strong presence in Latin American social sciences during the last two decades in their local versions, as expressed by authors such as N. García Canclini, R. Ortiz or Jesús M. Barbero. Their posture in favor of abandoning traditional limits between the social disciplines, has opened doors at once in the most varied fields of the social sciences: communications, anthropology, literature and art in general, including philosophy (through the theme modernity/post-modernity). Traditional roots in the Saxon cultural studies do not appear explicitly and their origins in the field of Marxism have been abandoned; they drift toward diverse positions regarding the acceptance or rejection of manifestations of the current globalized market society (the case of consumption). A need exists to establish a reflection on validity and limitations that could be evaluated in this line of research, its epistemological and ideological bases, and especially, its interdisciplinary pretensions.

Key words: Cultural studies, transdisciplinarity, interdisciplinarity, social sciences.

Ya hemos realizado un trabajo previo donde relacionamos cierto auge de las posturas que se pretenden “postdisciplinarias”, con posiciones y detentamiento del poder dentro del espacio académico¹. Señalamos que la retórica de superación de la departamentalización universitaria como poder cristalizado, carece habitualmente de consistencia conceptual e ideológica. Sostenerla con suficiente rigurosidad, exigiría proponer una estructura académica alternativa (cosa que no vemos que se practique) y demostrar que esa nueva estructura concentraría el poder de manera significativamente menos marcada que la departamental. Afirmamos que se trata de posturas que en realidad han reemplazado la crítica del poder académico, por la de la departamentalización, lo cual permite ejercer veladamente otros modos de tal poder académico ahora “antidisciplinario”, tales como la ocupación simultánea (en nombre de la interdisciplina) de varios espacios disciplinares y departamentales a la vez -lo cual, obviamente, da cuenta de cierta necesidad inadecuación a la especificidad de cada una de ellos-, o la ubicación privilegiada en los “Area studies” tan propios de las universidades estadounidenses, en los cuales no se advierte que el poder institucional se haya diluido (y no hay en realidad ninguna razón por la cual se debiera haber esperado tal dilución).

No vamos ahora a repetir más al respecto, pero sí queremos dejar despejado cualquier “obstáculo epistemológico” ligado a la pretensión –sin duda ilusoria, pero no por ello menos difundida– de que proponer lo inter o transdisciplinario guarde *necesariamente* algún especial valor democratizante o crítico. Basta advertir al respecto, que la propuesta a menudo proviene desde quienes detentan lugares muy altos en la pirámide de poder académico (en nuestro trabajo anterior, presentábamos el caso de J. Derrida, haciendo tal propuesta en las universidades de Estados Unidos²).

Queremos hacer una aclaración primera: en nuestros diversos trabajos -incluido el presente-, cuando utilizamos las expresiones “transdisciplina” e “interdisciplina”, lo hacemos de una manera que invierte los significados que mayoritariamente se encuentran en la literatura sobre el tema. La actual nueva oleada de moda interdisciplinar, se plantea en nombre de la transdisciplina. Es que por interdisciplina suele entenderse la interacción de disciplinas diferentes (a través de sus categorías, leyes, métodos, etc.), en el sentido de que las modalidades de una de ellas sirven al objeto de otra, y son incorporadas por esta última (por ej., la noción de estructura tomada por Levi-Strauss desde la lingüística). Y por transdisciplina, en cambio, el tipo de interrelación que une orgánicamente aspectos de diversas disciplinas en relación con un objeto nuevo no abarcado por ninguna de ellas³.

En nuestro caso utilizaremos invertidamente esos términos. Tal decisión no responde a un capricho, sino al hecho de que, cuando hicimos en México nuestro prolongado estudio inicial sobre esta temática, ese era el uso predominante. Y mayoritariamente la literatura sobre la cual se estableció desde entonces -y hasta la actualidad- la discusión en aquel país, mantuvo tales nomenclaturas⁴.

- 1 Follari, R.: “Problematizing interdisciplinarity: the totalizing temptation”, presentado al Coloquio *Social sciences and trans-disciplinarity: latin american and north american experiences*, Centre for Development Area Studies, Mc Gill University, Montreal, setiembre de 1999.
- 2 Derrida, J.: *Memorias para Paul de Man*, Gedisa, Barcelona, 1989.
- 3 Piaget, J.: “La epistemología de las relaciones interdisciplinarias”, en Apóstel, L. et al.: *Interdisciplinariedad*, ANUIES, México, 1975.
- 4 Follari, R.: *Interdisciplinariedad (los avatares de la ideología)*, UAM-Azcapotzalco, México D.F., 1982; Follari, R.: *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*, Aique/Rei/IDEAS, Buenos Ai-

Hecha la salvedad anterior, señalaré con total brevedad la tesis que entonces sostenía, y que, basada en la epistemología bachelardiana, todavía considero válida (o, cuanto menos, no advierto que haya sido argumentativamente refutada): la unión interdisciplinar no tiene nada de “natural”, resulta siempre precaria y problemática. Las ciencias no se constituyen desde el *continuum* de lo real, sino desde la discontinuidad de los puntos de vista racionales que estatuyen los objetos teóricos diferenciales⁵.

En atención a lo dicho, la tendencia de los discursos de las diferentes disciplinas no es reunirse en una confluencia natural, ni tender a una coherencia mutua. Por el contrario, la relación se establece de acuerdo con la inconmensurabilidad planteada por Kuhn, sólo que de una manera aún más radical, dado que él lo hacía sólo para diversas teorías pertenecientes a la misma disciplina⁶. Los lenguajes de las ciencias son mutuamente intraducibles, y fuertemente diferenciales, promoviendo una Babel a la hora de su mutuo discernimiento.

Además, la disciplinariedad no es de por sí un mal epistémico a exorcizar. La especificidad de las disciplinas no es una maldición que hubiera caído sobre el previo logro de un conocimiento unificado, sino el procedimiento analítico imprescindible para avanzar en el conocimiento científico. No habría ciencias, si estas no se hubieran especificado diferencialmente entre sí, terminando con la previa unidad metafísica del conocimiento. De manera que habrá que cuidarse de, bajo la idea de acercar las disciplinas en algún enriquecimiento potenciador, volver a situaciones “predisciplinarias”. Es decir, existe -si no se hace la discusión epistemológica necesaria- la posibilidad de estipular discursos ingenuos sobre la supuesta superación de las disciplinas, que en realidad no sean superación, sino simple negación de su especificidad constitutiva.

Por ahora, debemos dejar constatado que la necesaria discusión epistemológica para hablar con justificación acerca de la cuestión interdisciplinar, suele estar ausente. El discurso suele pasar por la retórica “antidisciplinar” que da por sentado que sería naturalmente positivo “superar” las disciplinas en lo que tendrían de cerrazón y aislamiento, y en ligar sin más la cuestión a la de la estructura organizativo-académica departamental, como si una cosa y la otra no debieran tratarse con especificidad y densidad en cada caso propias⁷. No encontramos en los estudios culturales latinoamericanos -la propuesta más reconocida actualmente sobre lo interdisciplinar, y sobre la cual nos interesa centrarnos- una discusión epistemológica coherente para justificar los intentos interdisciplinares, ni diferenciación de este tema con el de la organización de lo académico, o alguna discusión especializada

res, 1990, cap. 2º y 4º.

5 Bourdieu, P. et al.: *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1975.

6 El muy difundido tema de la inconmensurabilidad -primero entre paradigmas, finalmente también entre teorías- fue planteado por T. Kuhn inicialmente en el cap. 10 de su *La estructura de las revoluciones científicas*, publicado en traducción castellana por el Fondo de Cultura Económica en México; luego fue considerablemente modificado en el artículo casi 30 años después “Conmensurabilidad, comunicabilidad y comparabilidad”, publicado en España por Paidós dentro de su libro *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*.

7 Intentamos tematizar las complejidades de la cuestión de la departamentalización universitaria en nuestro artículo “Crítica al modelo teórico de la departamentalización”, en R. Follari: *El sujeto y lo escolar (psicoanálisis, currículum, filosofía y ordenamiento educativo)*, Univ. Nacional de Rosario, Rosario, 1996. El trabajo había sido previamente publicado en México por la Revista de la Educación Superior de ANUIES.

sobre esto último. El lenguaje sobre lo interdisciplinar linda con el juego retórico puro: "Para mí, es tan importante nutrirme en estos autores que acabo de citar (científicos sociales, nota de R.F.) como en Win Wenders o en Peter Greenaway", afirma García Canclini. Y luego: "la transdisciplinariedad se ha visto en la necesidad de abrirse hacia estos modos "menos racionales" de aproximación a lo real"⁸.

Dejemos de lado la referencia al arte como "menos racional", seguramente propia del lenguaje apresurado de una entrevista, de parte de un reconocido experto en consumos artísticos. En la cita se incluye bajo la noción de transdisciplina, discursos que no son disciplinas científicas. Ello, ciertamente, requeriría criterios epistemológicos específicos, aún mucho más complejos que aquellos que tampoco son traídos a cuento -pero serían necesarios- para la transdisciplina tal cual habitualmente se la entiende (relación dada exclusivamente *entre ciencias*). En todo caso, si se mezcla ciencia y arte, habrá que ver en qué sentido se lo realiza (para hacer un discurso científico o uno artístico), o de lo contrario habrá que asumir abiertamente la no pretensión científica del propio discurso (al respecto, hay vacilaciones en G. Canclini, quien ha sostenido que los *Estudios Culturales* son "sólo narrativas"⁹. Pero lo ha hecho en un artículo en el que a la vez supone la superioridad de los EC sobre otros discursos de las ciencias sociales...eso implica sugerir que estos últimos tampoco son científicos, o que la ciencia es menos explicativa que las narrativas, lo cual creo que ya llevaría a un embrollo epistemológico mayor)¹⁰. De cualquier modo, la cuestión intenta ser desplazada como si no constituyese un problema: "La vigilancia epistemológica es uno de los lados de Bourdieu que no me gustan. Además de las implicaciones políticas, que no hay que adjudicarle necesariamente a Bourdieu, esa noción tiene una cierta coherencia con posiciones de estrictez, de sistematicidad, que me parecen demasiado rígidas"¹¹. Dejemos de lado por nuestra parte la discutible referencia a lo policial...¿Qué implicaciones se siguen de rechazar la exigencia epistemológica? ¿Cabe admitir que los criterios de cientificidad se entiendan como una especie de rémora de la que nos podemos desprender desde un simple gesto de fastidio?

Será tal vez como resultado de tal abandono de lo epistemológico, que encontramos a menudo en este autor la asociación aproblemática e inmediata entre multiculturalismo y transdisciplina. Se está suponiendo que porque nos interesa la diferencia, hacemos la mezcla entre disciplinas. Y porque estudiamos el multiculturalismo, lo hacemos transdisciplinariamente¹². Por cierto, las citas al respecto podrían multiplicarse.

Nos parece poco consistente la precitada asociación, salvo en el plano de lo expresivo. Conceptualmente, se trata de dos cuestiones por completo independientes. No se ve por qué no se podría estudiar disciplinarmente el multiculturalismo (por ej., desde la antropología), y tampoco es obvio bajo qué condiciones se lo haría de manera transdisciplinaria para asegurar

8 García Canclini, N.: "Culturas populares, culturas híbridas, culturas del consumo", entrevista a *Causas y azares*, núm. 2, Buenos Aires, 1995, p.8.

9 En adelante utilizaremos la abreviatura EC para significar "estudios culturales" (en su versión latinoamericana).

10 García Canclini, N.: "Los estudios culturales: elaboración intelectual del intercambio América Latina Estados Unidos", en *Papeles de Montevideo*, núm. 1, junio 1997, p.50.

11 García Canclini, N.: Entrevista a *Causas y azares*, Op. cit., p.7.

12 García Canclini, N.: "Los estudios culturales: elaboración intelectual...", Op. cit., p.47.

que ello superara lo disciplinar. A la inversa, no se advierte en qué sentido las múltiples culturas se benefician con el tratamiento que el autor llama transdisciplinar: si se trata de hacer justicia a la diferencia, lo primero sería tenerla en cuenta, no fundir la especificidad disciplinar en una mezcla donde desaparezca toda peculiaridad. Pero por otro lado...el problema de “la occidentalidad” del campo de lo escrito y su hegemonía sobre el hablado, del dominio de la sistematicidad sobre lo asistemático, no se supera con apelaciones “de buena voluntad” para superar las disciplinas. Allí se requiere enérgicas acciones políticas que hagan un reto frontal al poder especializado de los intelectuales. Programa que estaba abiertamente establecido en los inicios ingleses de los EC, pero que ha desaparecido en la medida en que estos se han ido institucionalizando en la cúspide de lo académico universitario.

La desproblematización acerca de los protocolos que justifiquen la mezcla interdisciplinar, se advierte también en el supuesto —no sólo de García Canclini, sino también de otros autores de EC— referido a que *su propio y personal discurso* opere como interdisciplinar. Esta distorsión monumental, por la cual un solo académico podría razonablemente producir efectos de superación sobre el aporte de las disciplinas, conlleva problemas inevitables a la hora de los efectos de conocimiento (o desconocimiento) producidos por los textos. ¿Puede creerse plausiblemente que la “síntesis” operada por un autor no sea aquella funcional a su propia y específica formación? Aquí encontramos parte de la explicación de los déficits de los EC en Latinoamérica desde el punto de vista de lo económico y lo sociológico. “Yo no soy economista”, responde G. Canclini cuando se le pregunta por el lugar que ocuparía lo económico en una perspectiva de lo que yo llamo interdisciplinar¹³. Por cierto: sólo un buen economista podría incluir suficientemente la perspectiva económica. Es decir: lo interdisciplinar es un efecto de trabajo colectivo, exige una larga labor grupal. Nadie es personalmente interdisciplinar ni escribe por sí solo interdisciplinariamente, ello implica una contradicción en los términos: la interdisciplina supone *poner a trabajar juntos* a académicos que conozcan adecuadamente la(s) disciplina(s) en que están sistemáticamente formados. De lo contrario, encontraremos larvadas hegemonías disciplinares, sosteniendo un discurso que supone ponerse por encima de tales hegemonías.

Y es este el último —pero no el menos importante— punto que queremos destacar en cuanto al problema del conocimiento interdisciplinar, tal como lo presentan los estudios culturales hoy con fuerte vigencia: la supremacía implícita otorgada al tema de la cultura que, al haberse “superado” las perspectivas disciplinares, lleva a connotar que problemas como el de la identidad serían más relevantes que los del ajuste estructural, o que la discusión acerca de las clases sociales ya no viene a cuento, en tanto se entiende que desde el punto de vista cultural no es pertinente. La denominada “transdisciplina” supone así, de hecho, asumir el privilegio de decir la palabra legitimada no sólo sobre un determinado ámbito disciplinar, sino sobre otros diferentes dentro de las ciencias sociales. Pero a la vez permite no asumir a estas últimas a fondo, porque en los hechos se está privilegiando (y no podría ser de otra manera, excepto que se hiciera un arduo trabajo de *equipos interdisciplinares*) un cierto punto de vista sobre los otros posibles. En este caso, la cultura desplaza a lo económico. “En muchos de los trabajos de los EC de los años 80 y 90 parecería que, después de muchos años de economicismo, se olvida o se pierde el estudio de la dimensión económica”, le plantea el entrevistador de la revista *Causas y azares* a G. Canclini¹⁴, ha-

13 García Canclini, N.: Entrevista a *Causas y azares*, Op. cit., p.10.

ciendo una constatación que no cuesta advertir como acertada. El mismo autor argentino señala en consonancia, dentro de otro contexto, y en referencia a la enorme recopilación sobre EC propuesta por Grossberg y otras, que “entre sus cuarenta artículos, ni uno está dedicado a la economía de la cultura”. La conclusión consiguiente, él mismo la infiere de inmediato: “Ante tales carencias, son comprensibles ciertas resistencias de muchos científicos sociales ante este tipo de análisis”¹⁵.

En la misma clave pueden entenderse los desafíos a las interpretaciones sociológicas, planteados por García Canlini. Más de una vez aparece la oposición entre Antropología—la disciplina en relación con la cual ha realizado buena parte de su actividad académica en los últimos años— y Sociología. Por ejemplo, en el acápite sugestivamente denominado “Sociólogos vs. Antropólogos” de *Consumidores y ciudadanos* se señala, desde el lugar de los antropólogos. “¿por qué vamos a condenarnos a hablar del barrio y callar sobre la ciudad, a repetir en las grandes urbes una concepción aldeana de la estructura social?” Un argumento compartible: lo antropológico no puede regirse sólo por la mirada etnológica “micro”. Pero si a ello se agrega la intención de lo llamado transdisciplinar, la cuestión se complica: en el contexto de “sociólogos vs. antropólogos”, lo anterior significa que la versión de lo “macro” puede ser una sola, “transdisciplinar”. Y que ella puede plantearse según criterios antropológicos, ya que la dimensión estructural no sería solamente propia de la Sociología.

Si a la vez se le resta a esta última capacidad de explicación, se explica por qué los EC se han debilitado progresivamente en su comprensión de la dimensión económica por una parte, política por la otra, y social por la tercera. La dimensión cultural aparece como el foco de análisis, desde el cual “lo demás” es una especie de contexto configurador, sin límites precisos ni tematización detallada. No puede ser de otro modo: no cabe pedir a los análisis de la cultura que se hagan cargo de aquello que corresponde a otras áreas temáticas. Pero al desafiarse la legitimidad de los recortes disciplinares, la situación cambia radicalmente: se está pretendiendo que el solo discurso de los EC *da razón suficiente* del conjunto de los fenómenos sociales, ya que no se encargaría de ninguno en particular. Los EC se olvidan que son estudios específicamente *culturales*, y se arrogan una imposible mirada omniabarcativa. El resultado no puede ser más problemático: donde no hay herramientas específicas de economía, de ciencia política o de sociología (no es que los autores no conozcan algunas de ellas o no las usen, sino que no son su instrumental principal), se pretende haber resuelto los problemas que hacen al tratamiento de esos espacios disciplinarios. Doble inconveniente: deslegitimar a los discursos específicos realizados desde esos espacios científicos, y a la vez proponer como válido uno propio que no puede dar cuenta de tales especificidades.

Existe un artículo altamente demostrativo de García Canlini sobre esta cuestión. Allí se centra en mostrar las distorsiones y limitaciones de la Sociología para entender la problemática de la cultura: y si bien su texto intenta buscar el equilibrio entre sociología y antropología, no es difícil advertir de qué lado juega el autor. Así, leemos: “... los estudios marxistas que tuvieron más cuidado con la diversidad empírica de los procesos simbólicos—que lograron contrarrestar el énfasis exagerado en la cultura como escenario de dominación— fueron, más que los sociológicos, los realizados por antropólogos”. Nótese, al pasar,

14 Ibid.

15 García Canlini, N.: “Los estudios culturales: elaboración intelectual...”, Op. cit., p.46.

la consideración del problema de la dominación como *exagerado* en algunos estudios. Y continúa el texto: “De hecho, la más importante reformulación con respecto a la problemática de la dominación y la manipulación en términos de hegemonía cultural es la obra de Jesús Martín-Barbero, quien trabaja en forma transdisciplinaria”¹⁶.

El texto resulta por demás expresivo, porque reivindica para los EC no la peculiaridad de una disciplina, la antropológica, que se opusiera a la sociológica, sino que pone a esta última en la situación de inferioridad de constituir un discurso excluyente (disciplinar) frente a otro que sería incluyente (propuesto como “transdisciplinar”). La batalla está así ganada de antemano: no se trata de enfoques que pudieran simétricamente ponerse en discusión, sino que uno de ellos tiene la potencialidad de *subsumir* aspectos del otro (el transdisciplinar), mientras que aquel permanecería en las limitaciones de un punto de vista exclusivista y parcial.

En este artículo García Canclini practica una crítica de J. Brunner, que puede resultar en algún sentido compartible en cuanto a ciertas modulaciones sobre lo específicamente cultural que este último no ha advertido en sus trabajos. Sin embargo, tal crítica parece globalmente desajustada: no tenemos duda de que los escritos de Brunner son de alta capacidad heurística para entender aspectos de nuestras sociedades. Muestran, además, una precisión sociológica y política que no suele encontrarse en los EC¹⁷. Y una capacidad para la comprensión de lo histórico y lo macrosocial, que en los EC latinoamericanos sólo encuentra altura parecida en Renato Ortiz.

La reivindicación de la mirada antropológica —que es abierta y explícita en este trabajo de García Canclini— contrasta con la pretensión discursiva de ponerse por fuera de tales miradas disciplinares (tensión expuesta en el decurso del mismo artículo), de manera tal que de lo que se trata es de reivindicar que la mirada “cultural”, antropológica (es decir, la de los EC) tiene mayor pertinencia que otras, a la vez que desmeritar los enfoques sociológicos, que aparecerían así como “retrasados” respecto de la novedad conceptual aportada por los EC desde su interés en cuestiones contemporáneas como el auge massmediático.

La paradoja, nada menor, de lo sostenido en ese texto de G. Canclini, es que *su propia textualidad* es más particularista y reivindicatoria de lo disciplinar que la de Brunner, la cual está expuesta en un artículo dentro de la misma compilación. Quien lea el texto de Brunner, verá que no están ausentes ni la problemática de la TV (de la cual se encargó como funcionario máximo en la República de Chile por un tiempo —dicho sea al pasar— por lo cual difícilmente pueda acusárselo de no tenerla suficientemente en cuenta), ni por ej., la del “macondismo”, tan afín a los EC y sus reflexiones sobre la identidad latinoamericana. Sólo que Brunner encuadra estas temáticas en un análisis histórico y social más abarcador y generalizado, donde la dimensión política y la de la estructura social como conjunto

16 García Canclini, N.: “Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina”, en Herlinghaus, H. y Walter, M (eds.): *Posmodernidad en la periferia (enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural)*, Langer Verlag, Berlín, 1994, p.120.

García Canclini, N.: “Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina”, en Herlinghaus, H. y Walter, M (eds.): *Posmodernidad en la periferia (enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural)*, Langer Verlag, Berlín, 1994, p.120.

17 Brunner, J.: “Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana”, en Herlinghaus, H. et al.: *Posmodernidad en la periferia*, op. cit; Brunner, J.: *Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina*, CLAEH, Montevideo, 1987.

dinámico de posiciones y poderes está permanentemente presente. Es sin duda sorprendente, pero los trabajos de Brunner -quien, en lo que conozco, no reivindica esa conjunción tantas veces mal definida que es lo interdisciplinar- resultan capaces de establecer equilibrios entre aportes de diferentes disciplinas, mayores y más consistentes que los de los EC. Lo cual, por supuesto, no significa que no muestre “desequilibrios” en los énfasis relativos, los que han sido detectados acertadamente desde la mirada de García Canclini. Es que (¿alguien podría dudarlo?) lo interdisciplinar no puede ser objeto de un discurso personal, tal cual ya lo afirmamos. Basta con advertir los excelentes acercamientos de N. Lechner a la cuestión de los efectos políticos de la posmodernización (en la misma compilación)¹⁸, para que se note que ellos no podrían entenderse desde la dimensión identitaria que predomina como problemática de los EC. Y para advertir el hueco de ausencia que existe en muchos de los otros trabajos del libro (mayoritaria, pero no exclusivamente, escrito desde los EC) en relación con la dimensión macrosocial, y con la política propiamente dicha.

18 Lechner, N.: “La democratización en el contexto de una cultura posmoderna”, en Herlinghaus, H.: *Posmodernidad en la periferia*, Op. cit..
Lechner, N.: “La democratización en el contexto de una cultura posmoderna”, en Herlinghaus, H.: *Posmodernidad en la periferia*, Op. cit..

dinámico de posiciones y poderes está permanentemente presente. Es sin duda sorprendente, pero los trabajos de Brunner -quien, en lo que conozco, no reivindica esa conjunción tantas veces mal definida que es lo interdisciplinar- resultan capaces de establecer equilibrios entre aportes de diferentes disciplinas, mayores y más consistentes que los de los EC. Lo cual, por supuesto, no significa que no muestre “desequilibrios” en los énfasis relativos, los que han sido detectados acertadamente desde la mirada de García Canclini. Es que (¿alguien podría dudarlo?) lo interdisciplinar no puede ser objeto de un discurso personal, tal cual ya lo afirmamos. Basta con advertir los excelentes acercamientos de N. Lechner a la cuestión de los efectos políticos de la posmodernización (en la misma compilación)¹⁸, para que se note que ellos no podrían entenderse desde la dimensión identitaria que predomina como problemática de los EC. Y para advertir el hueco de ausencia que existe en muchos de los otros trabajos del libro (mayoritaria, pero no exclusivamente, escrito desde los EC) en relación con la dimensión macrosocial, y con la política propiamente dicha.

18 Lechner, N.: “La democratización en el contexto de una cultura posmoderna”, en Herlinghaus, H.: *Posmodernidad en la periferia*, Op. cit.
Lechner, N.: “La democratización en el contexto de una cultura posmoderna”, en Herlinghaus, H.: *Posmodernidad en la periferia*, Op. cit..

Hacia un nuevo paradigma de articulación (no tramposo) de las demandas emancipatorias

Toward a New (Non-Cheating) Paradigm of the Articulation of Demands for Emancipation

Gilberto VALDÉS GUTIÉRREZ

Instituto de Filosofía, La Habana, Cuba

Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología

RESUMEN

Hablar de emancipación en la sociedad neoliberal, es cuestionar ciertos principios y valores de democracia participativa donde la noción de ciudadanía pública debe ser ampliada más allá de la mera discusión de carácter ético; precisamente, porque la democracia ciudadana es un concepto que define la acción directa del colectivo de los ciudadanos en la gestión pública del poder. Esto quiere decir que la sociedad neoliberal y globalizadora actual en ningún momento ha perdido su rol hegemónico, al contrario, lo legitima cada vez más. La nueva articulación del paradigma democrático debe reposar en aquellas propuestas colectivas de libertades públicas donde el ciudadano logre un rol emancipador, es decir, contrahegemónico, que le permita orientar la gobernabilidad de la sociedad desde el punto de los consensos populares.

Palabras clave: Democracia, paradigma, emancipación, sociedad neoliberal.

ABSTRACT

To speak of emancipation in neoliberal society is to question certain principles and values of participative democracy where the notion of public citizenship must be amplified beyond the mere discussion of ethical character, precisely because citizens' democracy is a concept that defines the direct action of the collective of citizens in the public management of power. This means that the current neoliberal and globalizing society has at no time lost its hegemonic role; on the contrary, it is legitimized more and more in each instance. The new articulation of the democratic paradigm should rest on those collective proposals of public liberties where the citizen achieves an emancipating role, that is, a counter-hegemonic role that permits him/her to orient the governability of the society based on popular consensus.

Key words: Democracy, paradigm, emancipation, neoliberal society.

La prevalencia de un tipo de paradigma de acceso al poder y al saber, centrado en el arquetipo viril de un modelo de hombre racional, adulto, blanco, occidental, desarrollado, burgués (toda una simbología del dominador) ha dado lugar al ocultamiento de formas de dominio que, tanto en la vida privada como en la pública, perviven al margen de la crítica y la acción liberadora. Nos referimos, entre otros temas, a la discriminación histórica efectuada sobre los pueblos «no civilizados», los indígenas, los negros, las mujeres, los niños y otras categorías socio-demográficas que padecen formas específicas de dominación. Dichas formas de dominio, potenciadas en la civilización (y la barbarie) capitalista, son mucho más que «un efecto superestructural» o un reflejo de las condiciones económicas. Están dentro y fuera de ellas. Enhebran el tejido social y han penetrado en la psiquis y la cultura humana. No de otra manera se explica la permanencia de patrones racistas, sexistas y relaciones patriarcales autoritarias que irradian el tejido social a las puertas del nuevo milenio, incluso bajo el manto de discursos pretendidamente democráticos o antisistema¹.

Si se piensa en alternativas reales de trascendencia desenajenadora a la civilización rectoreada por el capital, es imprescindible determinar las formas históricas de opresión que se entrelazan en la crisis civilizatoria de fines de siglo. Nos parece oportuno asumir la categoría de *Sistema de Dominación Múltiple (SDM)*². Con ella podremos integrar diversas propuestas emancipatorias que hoy aparecen de cierta manera yuxtaponidas y evitar de esta forma viejos y nuevos reduccionismos ligados a la predeterminación abstracta de actores sociales a los que se le asignan *a priori* mesiánicas tareas liberadoras.

El contenido del SDM abarca los siguientes momentos:

- explotación (exclusión),
- opresión política en el marco de la democracia formal,
- discriminación sociocultural (étnica, racial, de género, de edades, las diferencias regionales, entre otras),
- «injusticia» ecológica (la especie humana, colocada como responsable y no dueña de la tierra, ha contraído una deuda ecológica, en la medida en que no ha podido impedir la proliferación de modelos utilitarios de intervención en la naturaleza que han destruido los ecosistemas)

Se desprende que la lógica universalizadora de la nueva democracia de que hablamos registra la satisfacción de todas las *demandas emancipatorias* provenientes de las víctimas del SDM.

A su vez, estas categorías deben medirse a la luz de las *alternativas sistémicas e intrasistémicas*. Por ejemplo, la categoría de exclusión deja en ocasiones en la opacidad, fuera de la crítica radical a la categoría central de explotación, independientemente de la necesidad de develar las formas presentes de explotación en el capitalismo transnacional. Sin embargo, si miramos el tema desde el ángulo de las posibles alternativas intrasistémicas, la crítica a la exclusión asume competencia beligerante en el enfrentamiento a la forma prevaleciente de capitalismo salvaje. Lo mismo ocurre con la opresión política. El Estado neoli-

1 Cf. Jorge Luis Cerletti: *El poder bajo sospecha*, De la Campana, Buenos Aires, 1997.

2 Cf. Raul Leis: «El sujeto popular y las nuevas formas de hacer política», *Multiversidad*, n.º. 2, Montevideo, Marzo de 1992.

beral se ha convertido en un mercado de intereses particulares, al desaparecer las conquistas democráticas que hicieron de la cosa pública un espacio en disputa entre las clases. Por ello, la batalla por la ciudadanización tiene un contenido político convergente con la izquierda en la medida en que se enfrenta a la desarticulación o «secuestro» de la cosa pública por las elites de poder. En el ámbito global, la existencia de un Gobierno mundial de facto, no regulado por la sociedad civil internacional, es también otro argumento en favor de este tipo de ciudadanización activa.

La situación actual en América Latina registra una especie de feminización (desvalorización) de la ciudadanía. La tradicional vinculación de lo público con el Ciudadano (varón) no es empíricamente una realidad absoluta, al ser hoy privatizados al máximo los espacios institucionales de la toma de decisiones como resultado de la estrategia de orden neoliberal. En este sentido, la política sale del territorio de las personas comunes, no sólo de las mujeres, históricamente devaluadas para esta actividad, sino de la gran mayoría de los hombres, los cuales han sido también relegados de la participación política real. Hombres y mujeres se convierten en una nulidad, se inhabilitan como sujetos éticos, con lo cual se sanciona la exclusión de que son objeto. La política queda como algo privativo de los «técnicos», y no de los/as ciudadanos/as. Estos «técnicos» simplemente aplican políticas que ya vienen «enlatadas» desde los mercados centrales del capital, las cuales, además, son presentadas poco menos que como «inobjetables» por estar sustentadas en una ciencia «esotérica» que la gente común no logra entender.

Es decir, que hay una expropiación no sólo de la mujer en esta esfera, sino también de los ciudadanos en su conjunto, de la mayoría de las personas, aunque el estatus de ciudadanía de la mujer, por supuesto, es predefinido como inferior al del hombre por «naturaleza». El ciudadano y la ciudadana emergen en este contexto como actores sociales enfrentados a la despolitización de la vida pública.

La tematización de la democracia y de la ciudadanía no ha dejado de ocupar un lugar privilegiado en el pensamiento político latinoamericano. Las expectativas que aparecieron al calor de los procesos de democratización durante la pasada década están no sólo insatisfechas, sino que hoy todos los autores convienen en el diagnóstico de la crisis de sus resultados concretos: la no sostenibilidad del proceso democrático y el peligro de una creciente ingobernabilidad de las sociedades respectivas.

Buena parte de la producción académica que somete a crítica las carencias democráticas del orden neoliberal en la región, ha estado asociada a un patrón sociológico que centra en la autonomía de lo político la premisa de su análisis de lo social. Desde los años 80, la nueva sociología latinoamericana abandona sus antiguos enfoques dependentistas y sus estudios sobre la revolución para privilegiar el examen institucional de los procesos de democratización, la cultura política y los movimientos sociales que irrumpieron en el escenario político a raíz de la crisis de los Estados dictatoriales del subcontinente. El referente marxista y gramsciano, de significativa presencia en las dos décadas anteriores, prácticamente desaparece ante la proliferación de metodologías diversas que se articulan en torno al paradigma demoliberal.

La tan publicitada «modernización» ha implicado un tipo nuevo de homogeneización de las sociedades latinoamericanas, basada en el fundamentalismo del mercado como único sitio donde pueden ser satisfechas las expectativas de los/as ciudadanos/as. Frente a ello, aparecen reacciones sociales (movimientos nacionales y regionales, ecológicos, feministas, comunitarios, barriales, vecinales, contraculturales) que despliegan nuevas formas de actividad ciudadana, cuyo acento se coloca no en la pasividad de una categoría «neutra»,

sino en la creatividad y la diversidad de acciones y demandas desconocidas por el código liberal de participación democrática.

Las formas activas de ciudadanía múltiple que vienen ensayándose no son, por tanto, juegos retóricos formales. Desestimarlas por el hecho cierto de que se mantienen dentro de la alienación política de la democracia formal, sería renunciar a la democracia como valor, convertirla en «medio» de un «fin» que no la incluye.

La idea-límite de la ciudadanización, visible incluso en sus tendencias más radicales, está en la creencia de que ella constituye el contenido real del Estado ético. Su realización, por tanto, acentuaría la congruencia hoy afectada entre Estado político y sociedad civil. Como *ya no es posible seguir razonando* sobre la premisa distorsionadora de la democracia moderna (el capitalismo real), las expectativas democráticas se refugian y satisfacen en la exigencia del cumplimiento de los imperativos formales de igualdad ante la ley y en los procedimientos y normas políticas demoliberales violentados por la política neoliberal.

La producción teórica de nuestros días sobre la democracia muestra un amplio consenso antineoliberal. Mas la radicalidad explicativa del modelo hegemónico varía de una a otra posición o contexto dentro de ese consenso. Hay quienes agotan su horizonte propositivo en un llamado para extender el concepto clásico de ciudadanía del liberalismo, que permita restaurar y perfeccionar las normas democráticas cercenadas por la fragmentación neoliberal y la privatización del espacio público. Pero se abre paso un pensamiento contrahegemónico, que afirma que este tipo de ciudadanización no basta, puesto que tal como ha fungido en modelos de acumulación capitalistas anteriores, no traspasa la aspiración a una inclusión ética limitada que hoy, además, es imposible recomponer desde el paradigma liberal. La globalización avanza unida a la expulsión de grandes masas humanas de la producción, del mercado y de la política. De esta manera, la ciudadanía entendida con los supuestos anteriores deviene para millones de hombres y mujeres en imaginario inercial de un status que ya no refleja nexos reales.

Mientras que los distintos actores populares que actúan debajo de la categoría política de ciudadano y ciudadana no logren articular sus intereses y aspiraciones de cambio en el terreno social y político, y lleguen a expresar su voluntad en términos de una estrategia de orden alternativa, la «rebelión» de la sociedad civil podrá ser siempre cooptada por el sistema. Así sucedió con muchos movimientos sociales en la década del 80. Las demandas contestatarias que carecen de vocación contrahegemónica, pueden, sí, ampliar el contenido ético del Estado en un nuevo ciclo de democratización, pero ello sólo aportará elementos para una nueva forma de legitimación del mismo Estado que, en un momento determinado de la acumulación del capital, las desconoce o reprime.

El estado actual de la llamada política-espectáculo inherente a la “democracia” neoliberal muestra dos tendencias coincidentes en cuanto al debilitamiento de la relación de los representantes con sus supuestos “representados”:

- a) El ciudadano mayoritario queda excluido de otros mecanismos de acción política que no sean el voto en elecciones periódicas. b) Lo que efectivamente decide el voto ciudadano cada vez es menos relevante, frente a las grandes orientaciones estratégicas que se definen (y hasta se diseñan en sus pormenores) en ámbitos que escapan a la decisión ciudadana.

Resultado: la democracia, con algunos altibajos y deficiencias, afirma su componente liberal (garantías constitucionales, libertades públicas, pluralismo organizativo, etc.)

pero ve disminuir sin cesar su componente democrático *strictu sensu* (ejercicio del autogobierno, toma de parte efectiva en las decisiones públicas) Y su legitimidad en tanto que “gobierno del pueblo” pierde espacio de modo gradual pero inexorable.

Hoy el ejercicio práctico de la “soberanía popular” se reduce a la selección de un equipo de gobierno u otro en la instancia electoral, pero el diseño de las políticas no cambia mayormente, y se expande vertiginosamente el campo de las “políticas de estado” que no se alteran con los cambios de gobierno. El sistema político sufre los efectos de esto: corrupción generalizada, desmovilización de las bases de los partidos, profesionalización creciente de la dirigencia. La “clase política” actúa en la práctica como una elite unificada, en la que la división en diferentes partidos obra sólo como una formalidad necesaria para la distribución de cargos vía elecciones y la consiguiente legitimación que ello produce, pero no encarna proyectos diferentes ni pretensiones serias de transformación del orden social existente. Se aprecia una situación de “partido único virtual”, en la que el lugar de gobierno y oposición puede intercambiarse sin mayores consecuencias, y sin frenar ni atenuar la tendencia persistente al empeoramiento de la calidad de vida de las mayorías, y al deterioro de las instituciones políticas. El gran compromiso realmente eficaz de la dirigencia política es con el gran capital y sus instituciones, compromiso que se toma a veces con entusiasmo y otras con resignación frente a lo que se considera una valla infranqueable para la realización de políticas más “progresistas”, pero se asume y ejecuta invariablemente por parte de quienes tienen a su cargo la conducción del aparato estatal³.

Mucho se ha discutido acerca de las dificultades para construir un modelo de articulación que no esté preestablecido por una u otra fuerza política, o por las expectativas corporativistas o gremiales de uno u otro actor social. Este tipo de modelo «colonizador», pretendiendo un universalismo poscapitalista, ha dado lugar en ocasiones a consensos «fáciles» o pseudoconsensos que ocultan las contradicciones, liquidan las visiones distintas y desplazan los puntos conflictivos entre los sujetos involucrados en la construcción de un proyecto compartido. Aquí aparece un problema central a resolver: ¿Cómo construir un nuevo modelo de articulación política en el movimiento popular que reconozca las demandas específicas (económicas, políticas y culturales) y la competencia simbólica y comunicativa de cada sujeto, y que de cabida a la realización de acciones de rango horizontal entre todos los movimientos sociales sobre la base de la confrontación teórica y práctica con las formas de dominio de clase, género y etnia?

El sujeto del cambio es plural y no es una entidad preconstituida. Una totalidad «tramposa» sería aquella que conciba al proyecto como sinónimo de rasero nivelador para un denominador común. Desde la perspectiva popular es primordial que los sujetos demanden y constituyan al proyecto, y no a la inversa. Nadie pone en duda la necesidad de un proyecto y la viabilidad de éste, que dé credibilidad a las masas populares, que supere en sentido positivo la crisis de valores existente. Pero no debe ser concebido como la idealización y autoconciencia en sí mismo. La experiencia política propia ha sido y es la que constituye al sujeto, y en ella éste a su vez valida al proyecto. Cualquiera de estas dos partes que falte, hace que el sujeto real se transforme en virtual, y que un proyecto virtual se presente como

3 Daniel Campione: «Los problemas de la representación política y el movimiento social. Algunas reflexiones críticas», *Periferias*, Año 5, n.º. 8 Segundo Semestre 2000.

real y verdadero, propio para ese sujeto, pero que nunca, por ese carácter, puede hacerlo completamente suyo.

La práctica más severa confirma que el carácter de un proceso sólo está determinado por las contradicciones sociales que resuelve y no por un supuesto protagonista que puede ser virtual (como lo ha sido en la mayor parte de la historia) y que ha defendido un proyecto como suyo, pero que en realidad lo han convertido, por exclusión, en un proyecto que nada o muy poco tiene que ver con él, anteponiendo una utopía «alcanzable» como velo de un proyecto del y para el poder de otros. ¿Qué procedimientos reales convertirán la representación necesaria e insustituible, en ejercicio directo del poder de los sujetos reales para que se mantenga lo popular?

La gran debilidad de la izquierda continental estuvo, ante todo, en la predestinación a destiempo de un proyecto que no podía, en rigor, seguir los cauces de una supuesta matriz que en realidad era ajena, y que a lo sumo constituía algo singular, un elemento de algo más general que lo contenía. De ahí que, en nuestra mimesis, muchos proyectos antes de resolver lo popular, lo democrático, el desarrollo concreto, y los antagonismos reales más inminentes, pretendieran declarativamente un socialismo que no era el lógico devenir de esta síntesis. Los actores sociales para dicha situación, no estaban producidos, sino prefijados por el proyecto mismo, junto a vías que no eran accesos naturales, sino evocaciones impuestas por una voluntad proyectada.

De esta forma, el carácter popular, democrático que correspondía a aspectos políticos, fue concebido como derivación automática de un simple cambio de estructura económica, incluso de un cambio formal de esa estructura, que en realidad no afectaba, o afectaba muy tenuemente, a la cualidad necesaria para que constituyera una verdadera alternativa. Faltaron las alternativas políticas que condujeran a consolidar lo popular y lo democrático. La alternativa en el plano económico tenía que estar en correspondencia con el desarrollo de las fuerzas productivas, independientemente de las alternativas políticas ligadas a ella o subsumidas en ella, pero con una relativa independencia.

Hoy las manifestaciones de resistencia al modelo capitalista neoliberal siguen señaladas por la dispersión y la discontinuidad. Es preciso admitir la existencia de sectores y lenguajes especializados como dato de lo social. Sin embargo, la diversidad fragmentada y desarticulada de micropoderes y redes capilares autónomas (la microfísica organizativa) no son precisamente un signo de fortaleza frente a la hegemonía de los poderes políticos y económicos transnacionalizados y sus pretensiones de totalidad. «La soledad de cada individuo *diferente e idéntico* son la base de la masificación, es decir, la *igualdad forzada* se basa en la *diferencia forzada*»⁴. Hemos pasado, tal vez, de la invisibilidad total de la diversidad de actores y lenguajes, a la expresión absoluta de la misma como presunta fuente de fortaleza.

¿De qué se trata con este reconocimiento de la diversidad como dato del sujeto social-popular? Para que la diversidad no implique atomización funcional al sistema, ni prurito posmoderno de relatos inconexos es preciso pensar y hacer la articulación, o lo que es lo mismo: generar procesos socioculturales desde las diferencias. El pensamiento alternativo es tal únicamente si enlaza Diversidad con Articulación, lo que supone crear las condiciones de esa ar-

4 Stefan Gandler: «Tesis sobre "Diferencia e Identidad"», *Dialéctica*, n.º. 32, Primavera de 1999, Universidad Autónoma de Puebla, p. 114.

ticulación (impulsar lo relacional en todas sus dimensiones como antídoto a la ideología de la delegación, fortalecer el tejido asociativo sobre la base de valores fuertes (de reconocimiento, justicia social, equidad, etc.). Necesitamos construir una Ética de la articulación, no declarativamente, sino como aprendizaje y desarrollo de la capacidad dialógica, profundo respeto por l@s otr@s, disposición a construir juntos desde saberes y experiencias de acumulación y confrontación distintas, potenciar identidades y subjetividades⁵.

Se requiere, en consecuencia, la búsqueda de un eje articulador que pasa, inevitablemente, por la creación de un nuevo modelo de acumulación política. Esto presupone, al menos:

- El reconocimiento de la especificidad cultural y la competencia simbólica y comunicativa de cada sujeto o actor social, la realización de acciones comunicativas de rango horizontal que permita develar las demandas específicas sin preterir las de otros sectores. Aquí es importante concebir no sólo las problemáticas fundamentales de los trabajadores formales y no formales, de los excluidos del sistema, sino la aparición (o nuevos desarrollos) de problemáticas antes no consideradas por las fuerzas contestatarias: las de género, étnicas, el cuestionamiento a la moral tradicional, la “politización” de ciertos movimientos juveniles, etc. Sigue vacante la construcción de una articulación política para todas esas líneas de iniciativas populares que se forman en torno de diferentes cuestiones particulares y evolucionan en muchos casos hacia un cuestionamiento global del sistema económico, social y cultural.
- Un nuevo modo de realizar la teoría emancipadora, equidistante tanto del elitismo como del localismo epistemológico; esto es, hallar los nudos de integración entre el saber popular contextualizado (incluyendo los relatos vivenciales de las mujeres, desvalorizados por la lógica patriarcal) y el conocimiento lógico-sistémico. Las experiencias de investigación acción participativa y de sistematización de procesos en los espacios locales deben encontrar vías de acceso a una nueva totalidad conceptual no «trámposa». El temor a la asunción acrítica de los relatos y discursos macrosociales se parapeta en el culto de lo micro como pretendida realidad tangible incontaminada. Lo que es separable sólo en una intencionalidad cognoscitiva o gradualidad transformadora, se convierte en estamentos incomunicados del saber y el actuar. Ni el cosmopolitismo desasido del entorno local, ni el aldeanismo epistemológico son actitudes productivas para la reconstrucción de los nuevos paradigmas emancipatorios de cara al siglo XXI;
- la aceptación de la pluralidad de maneras de acumular y confrontar propias de cada tradición política dentro del movimiento popular;
- la necesidad de un modo horizontal de articulación de los movimientos sociales, de los partidos y otras fuerzas sociales y políticas de la sociedad civil. Lo cual no quiere decir renunciar a la organización, sino a la concepción elitista, verticalista de la misma. De lo que se trata es de imaginar al movimiento político como una organización que debe asumir la doble tarea de promover el protagonismo popular y contribuir efectivamente a crear las condiciones para que ese protagonismo sea

5 Cf. José Luis Rebellato: *Antología mínima*, Editorial Caminos, La Habana, 2000.

posible, como una fuerza nueva capaz de integrar las más diversas tradiciones y las formas organizativas más variadas, y articular horizontalmente (no unificar verticalmente). Ese papel lo puede cumplir solamente una organización horizontalista, plural y democrática en su interior (horizontalista en cuanto no acepte liderazgos permanentes e indiscutibles y plural en cuanto a no convertirse en una organización centralizada que aspire a la homogeneidad ideológica y que tenga además capacidad de incorporar organizaciones preexistentes que no resignen su identidad propia).

Mientras un componente del sujeto social y popular se erija en designador omnipotente del lugar del otro, habrá normatividad de roles, e identidades adscriptivas. Esta especie de desvergüenza epistemológica legitima el juego del “elogio y el vituperio” en el plano político. Si el actor que sufre tal designación trata de vivir como si pudiera hacer abstracción de las designaciones de que es objeto por el otro, y pretende autodefinirse desde su propia experiencia subalterna, no hace sino seleccionar de nuevo, por cuenta propia, los aspectos del mundo que ya han seleccionado para él y resignificar el lenguaje mismo que lo destina a una forma de vida y de comportamiento que debe acatar, dentro de un espacio ausente de actividad crítico-reflexiva.

Lamentablemente, muchas experiencias frentistas en Latinoamérica reprodujeron estos viejos esquemas y al final llegaron al fracaso. Por eso se produjo una crítica el estrategismo, es decir, la visión que tenían algunas fuerzas de izquierda de que una vez que se tomara el poder, se iba a resolver de la noche a la mañana el problema del medio ambiente, el problema de la mujer, el problema de las poblaciones indígenas, de los barrios, etc., y no incorporar temas de estas demandas en la construcción de la propia lucha, desde el mismo comienzo del camino hacia una sociedad humanizada. La sociedad deseada, por supuesto, tiene mucho que ver con el camino que recorramos para llegar a ella, y de la capacidad para no desvincular fines y medios, para no reproducir viejas o generar nuevas formas de dominación.

Paulo Freire ha señalado con razón que el respeto por la cotidianidad del otro, la recepción desprejuiciada de lo que nos resulta, en un primer intercambio, ajeno y extraño, es la premisa para aprender a vivir y convivir en comunidad solidaria. «Si no intentamos -dice-, una comprensión crítica del “diferente”, en la necesaria comparación que hacemos entre las expresiones culturales, las de nuestro contexto y las del prestado, corremos el riesgo de aplicar juicios de valor rígidos, siempre negativos a la cultura que nos es extraña.

Respetar la cultura diferente respetando la nuestra también, no significa, no obstante, negar nuestra preferencia por este o aquel rasgo del contexto de origen, o por este o aquel rasgo del contexto prestado. Tal actitud revela, inclusive, un buen grado de madurez indispensable al exponernos críticamente a las diferencias culturales.

La tolerancia no significa de manera alguna la abdicación de lo que nos parece justo, bueno y cierto. No. El tolerante no renuncia a sus sueños por el que lucha intransigentemente, pero respeta al que tiene un sueño distinto al de él. (...) La tolerancia es *la sabiduría o la virtud de convivir con el diferente, para poder pelear con el antagónico*. En este sentido, es una virtud revolucionaria y no liberal conservadora. La intolerancia es siempre prejuiciosa».

Un problema, sin embargo, debe ser formulado: ¿Transitamos hacia una genuina síntesis conceptual y valorativa de la experiencia sociohistórica de nuestros pueblos, o hacia un eclecticismo de nuevo cuño, como sucedáneo de la crisis de fundamentos que paraliza la acción histórica independiente de los sujetos comprometidos con la emancipación?

En otras palabras: renegar del universalismo ingenuo no implica la desconstrucción de las abstracciones desde un nominalismo radical que tenga como inevitable fin hipostasiar las identidades de grupos sociales inconexos.

Debemos admitir que esta sana perspectiva centrada en el reconocimiento de la diversidad puede ser objeto en sí misma de sutiles manipulaciones, en la medida en que la igualdad, la diferencia y la identidad se encapsulen en fórmulas forzadas, de relativa docilidad para la lógica del control social por parte de los poderes hegemónicos de la sociedad burguesa. Paradójicamente, «la misma sociedad pide el control de las *identidades fijas*. Si ya no se sueña con la posibilidad de una sociedad libre, se exige por lo menos la justicia de otra manera: que nadie sea menos reprimido que la mayoría, éste es el nuevo lema de nuestra sociedad, que tiene una de sus expresiones en la *identidad forzada*»⁶.

Stefan Gandler nos incita a pensar las identidades esquivando cierto *realismo* y el *sentido común transnacionalizado*. De una manera, tal vez, más cercana al espíritu de un texto como *La cuestión judía* que al de las epístolas posmodernas. Asumirla pudiera parecer tópico, en la medida en que se correlaciona con un paradigma «perdedor»:

La libertad no se alcanza sacrificándola. Suena como si fuera de conocimiento común, pero no lo es. La libertad se alcanza superando su limitación principal, que es la sociedad burguesa-capitalista. Igualdad, diferencia e identidad solamente se pueden desarrollar libremente en una sociedad libre. El secreto de la emancipación de los indígenas, de las mujeres, de los homosexuales, de las lesbianas y de todos los llamados por la mayoría “otros” es la emancipación de la sociedad en cuanto tal. Todo lo otro no es otra cosa que el perverso intento de superar una represión con una nueva. De esto está llena la historia humana y ya no tiene caso repetirla una vez más⁷.

Las luchas venideras, no obstante, no serán por simple extensión de la ciudadanía, aunque la comprenda como momento democrático no satisfecho y necesario a escala nacional y planetaria, sino, en primera instancia, por nación, pueblo y desarrollo independiente no totalmente alcanzado y hoy en vías de extinción. Sólo sobre esas bases la ciudadanización no se enclaustrará en un círculo vicioso y no borraremos de nuestra «agenda» histórica el sueño de una sociedad emancipada, autogestionaria, solidaria y equitativa.

El actual estado del movimiento popular en América Latina obliga a todos y a todas a construir un enfoque político amplio, independientemente de las tendencias cosmovisivas confrontadas, para llegar a un consenso que admite puntos de conflictos. No se trata de negar las discrepancias, incomprensiones y celos, por ejemplo, entre las distintas vertientes del feminismo (el feminismo profundo, el feminismo de reconocimiento, el feminismo político y sus expresiones en el movimiento de mujeres) y algunas tradiciones en el movimiento popular, marxistas, socialistas, comunistas, religiosas, ambientalistas, etc. Lo importante es no encapsularnos en corazas corporativas y pensar qué nos une, qué podemos

6 Stefan Gandler: Ob.cit., p. 115.

7 Ibid., p. 116.

aprender de unos u otros movimientos y perspectivas liberadoras, que retos comunes enfrentamos y qué compromisos históricos claman por nuestro accionar. Los misterios que entorpecen la batalla multifacética por la emancipación siguen encontrando su solución en la práctica humana y en el esfuerzo plural por comprenderla.

Los profetas panglosianos del neoliberalismo y los sostenedores de la mitología del fin de la historia no tienen ante sí, pese a sus ilusiones, el mejor de los mundos. El déficit teórico padecido por los intentos contemporáneos de transformación obliga, en primer término, a librarse del cautiverio en el que se ha pretendido relegar al pensamiento crítico y radical de nuestro tiempo. Tenemos que ser capaces de tejer entre todos y todas la imagen atractiva de un bienestar sostenible, libre de dominación social y de género. La reconstitución, al parecer contrafáctica, de los valores que afirman la posibilidad de otro modo de convivencia humana es tal vez la primera victoria que podamos alzar contra el desencanto.

Perspectivas de la Sociología Latinoamericana: retos y desafíos para el presente siglo (Excurso sobre la Sociología de la Alteridad)

Perspective of Latin American Sociology: Challenges and Difficulties for the Present Century (Excursion About the Sociology of the Other)

Luis ALARCÓN

*Coordinador de la Unidad de Política y Planificación Científica Tecnológica
y Fomento de FUNDACITE-SUCRE.*

RESUMEN

Las ideas aquí esbozadas constituyen una propuesta de carácter teórico-general, inspiradas, principalmente, en el pensamiento filosófico latinoamericano de autores tales como: Paulo Freire, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel y Alejandro Moreno entre otros. Consideramos que las respuestas en torno a la situación particular que vive la Sociología Latinoamericana deben estar vinculadas con las exigencias que demanda la realidad social compleja. De ahí que nuestra propuesta se oriente en esa dirección. En tal sentido, nuestra disertación está estructurada de la siguiente manera:

- *La Eterna Juventud de la Sociología*
- *La Herencia, Desafíos y Perspectivas*
- *La Episteme como Pueblo y la Otridad como Episteme*

Palabras clave: Sociología de la alteridad, otridad, analéctico, episteme.

ABSTRACT

The ideas here sketched they constitute a theoretical-general, inspired proposal of character, mainly, in the thought philosophical Latin American of such authors as: Paulo will Fry, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel and Alejandro Moreno among others. We consider that the answers around the particular situation that the Latin American Sociology lives should be linked with the demands that it demands the complex social reality. With the result that our proposal is guided in that address. In such a sense, our dissertation is structured in the following way:

- *The Eternal Youth of the Sociology*
- *The Inheritance, Challenges and Perspectives*
- *The Episteme like Town and the Otridad like Episteme*

Key words: Sociology of the other, otridad, analéctico, episteme.

Hay como un reclamo general, ambiental, porque toda tentativa de explicar lo que ocurre en cualquier campo de lo real descansa sobre bases teóricas firmes; en ciertas disciplinas se exige, incluso, aunque de manera un tanto mecánica, que se explique, antes de empezar a hacer nada, el "marco teórico" en el que se actuará.
Noé Jitrik, 1987.

1. LA ETERNA JUVENTUD DE LA SOCIOLOGÍA¹

Los diversos cambios experimentados por el sistema capitalista mundial parecen no acabar; por el contrario, éste se reforma y se transforma manteniendo el poder² ideológico como base racional y lógica de su permanencia en el tiempo, urdimbre hegemónica que configura y garantiza los espacios e intersticios del capital. Independientemente de los aspectos y estrategias diseñadas (programas de ajustes y estabilización macro-económica) para integrar a los subsistemas (países del tercer y cuarto mundo) a la lógica de la globalización. Sabemos que lo que realmente se busca es la mayor ganancia que puedan arrojar las "**ventajas comparativas**" del juego del libre mercado. Así, a pesar de las tantas críticas que se puedan aducir en detrimento del capital, éste tratará rápidamente de redimensionarse y acomodarse para comenzar a gestar más riqueza a la vez que genera mayor desigualdad³ y exclusión (Moneta y Quenán, 1994; Lanz, 1998; Beinstein, 1999; Alarcón y Gómez, 1999; Alarcón, 2000).

Aunado a la descripción diagnóstica de la estructura social del sistema capitalista, encontramos también la llamada crisis del paradigma científico⁴ (en tanto modelo cogniti-

- 1 "Más todavía: existen ciencias a las que les es propia una eterna juventud; entre estas se cuentan todas las disciplinas históricas, esto es, la sociología y todas aquellas a las cuales el flujo en eterno progreso de la cultura plantea problemas siempre nuevos. Pertenecen a la esencia de su tarea superar todas las construcciones típico-ideales, pero también construir, inevitablemente, otras nuevas" (Weber, 1973: 94).
- 2 El poder entendido como la capacidad de acción fundada en el monopolio de la violencia y del conocimiento que tienen algunos actores para coaccionar o dirigir a otros, con el fin de imponer decisiones (Weber, 1984; Elías, 1994; Foucault, 1992; Rodríguez, 1997).
- 3 Ya lo había señalado Marx en su "Crítica de la Economía Política" en 1857.
- 4 "La crisis societal del sistema mundial y de América Latina y el Caribe dentro de él, ha puesto en entredicho los enfoques heredados y desembocado en la crisis de sus propios modelos explicativos... Ello implica para el lado societal que es un período de transición... para el lado de las Ciencias Sociales significa que deben repensarse a sí mismas, en su fundamentación epistemológica, de conceptualización y construcción teórica..." (Sonntag, 1989: 16-17). En esa misma dirección es bueno recordar que el paradigma está constituido por miembros de una comunidad científica que sólo ellos comparten, y a la inversa, es la posesión de un paradigma común lo que constituye a un grupo de personas en una determinada comunidad científica, grupo que de otro modo estaría formado por miembros inconexos (Kuhn, 1997). Ahora bien, cuando nos referimos a la llamada crisis de paradigmas, para decirlo con palabras de Cathalifaud precisamos que "lo único medianamente evidente es la constatación de que un tipo de ciencia, al que debemos los cimientos de nuestras disciplinas, han perdido su hegemonía siendo procesualmente desbordado desde distintos ángulos. Por dentro, a través del contundente cuestionamiento de los fundamentos tradicionales de la validación del conocimiento científico, que inicia K. Popper, y desde fuera, por sus resonancias respecto a los incrementos observados en la complejidad societal que acompañan al despliegue de la modernidad en los países industrializados" (1997:2), proceso que ha sido denominado postmodernidad. Quizás este último fenómeno, desde el punto de vista sociológico, es decisivo puesto que la autodescripción de la sociedad contemporánea ya no se deja reducir por monólogos basados en teorías totalizantes.

vo, exclusivo y hegemónico) que paradójicamente ha producido la emergencia de nuevas formas de acceder y aprehender el conocimiento de la realidad.

Rota, pues, la camisa de fuerza que resultó ser el organón paradigmático que sirvió de marco analítico a las Ciencias Sociales y en especial a la Sociología latinoamericana, el camino está abierto, se ha producido un vacío y un comienzo (Maffesoli, 1990; Moreno, 1997; Lanz, 1998) a pesar de los ataques sokalianos y mosterrianos a los científicos sociales y la apología a ultranza de la episteme occidental.

Ante este ambiente paradojal de incertidumbre y contingencia ¿qué tienen que hacer las Ciencias Sociales?; ¿nos seguimos subsidiando en los marcos racionales que nos proveen las Ciencias Sociales europeas y norteamericanas?, ¿qué nos corresponde construir ahora? Los diagnósticos, o al menos gran parte de ellos, están allí. Teniendo presente ese devenir ideológico del sistema capitalista mundial y la necesaria crisis epistemológica⁵, la Sociología sin pretender erigirse en una madre ciencia, puede dar cuenta, respuesta y ¿por qué no?, solución a algunos problemas que demarcan nuestros contextos sociales latinoamericanos, sin desvincularnos de las relaciones sistémicas y menos aún de nuestras especificidades interculturales, híbridas y heterogéneas⁶. Esto supone que “los sociólogos deben madrugar para percibir desde el alba el nuevo paisaje que han creado las conmociones de la noche” (Touraine, cit. por Lanz, 1998: 82).

La eterna juventud de la Sociología de la que habló Weber está vigente, independientemente de que la tradición sociológica sea renuente frente al ambiente intercultural que hoy nos toca vivir. La labor sociológica como compromiso político estaría dirigida a leer a Latinoamérica desde ella misma, a reoriginalizarla, pero no desde otros marcos referenciales, a pesar del ambiente global en el que estamos inmersos (Vattimo, 1994). Esto posibilitaría el simple temor de develar los sentidos ocultos de la modernidad y, ahora, de la llamada postmodernidad neoconservadora⁷, para así transitar por el camino hermenéutico y heterotópico que contribuya a la construcción autónoma de otra episteme⁸, sabiendo que su tarea es aprehender la distancia entre lo que es, lo que aparece y lo que parece (Córdova, 1995).

Vale decir, que si en algo estamos de acuerdo con el discurso postmoderno, es precisamente con la muerte de la “*Sociedad*”, pero no para aceptar la “liberación del individuo”, proclama virtuosa de la hegemonía neoliberal, o del individualismo narcisista, del cual habla Lipovetsky en *La era del vacío* (1986), sino que es necesario e ineludible que la noción de sociedad deba ser eliminada de la vida y el análisis social (Touraine, 1984). Esta defun-

5 Estamos presenciando la transformación de las bases epistemológicas que sustentaron por mucho tiempo nuestros modos de hacer investigación social. Decíamos anteriormente que indistintamente de las sociologías desarrolladas en América Latina, todas ellas tuvieron como bases analíticas al metodologismo empirista, cuestionado y sumergido hoy en una crisis irreversible y necesaria. (Cathalifaud, 1997; Chaves Tesser, 1999).

6 Nos referimos a la singularidad y heterogeneidad latinoamericana, a lo híbrido, a decir de Canclini, esos rasgos es justamente lo que constituyen lo otro y distinto, la posibilidad de cambio que caracteriza a los pueblos.

7 “Consideramos de antemano afirmar que la postmodernidad (una arista de ella) funge como resultado de la modernidad dominante, y que lo que realmente cambia son las diferentes perspectivas de mirar y concebir las cosas; pero quienes ejercen el poder no... Si la modernidad con tanta “ciencia” objetiviza al hombre, la postmodernidad neoconservadora y vacía lo relativiza y fragmentatiza atomísticamente”. (Alarcón y Gómez, 1999).

8 Ella es el riel por donde circula el vehículo de todo proceso y acto cognoscitivo. Proponemos una episteme desde la relación con el otro. Es decir; pensar desde otro lugar (Moreno, 1995).

ción nos permite suponer que si se consuma el fin de la categoría sociedad, también estaríamos proponiendo el fin de la Sociología; sin embargo, no se trata de eso. No es

... la sociología en sí la que ha llegado a su momento final, sino sólo la sociología clásica⁹, esto es, aquella sociología que había puesto a la sociedad en su centro, desplazando al sujeto¹⁰. La sociología del futuro será entonces una sociología del actor social y del otro, de la acción y la *comunicación*, no de la sociedad per se (Touraine, cit. por Mires, 1993: 166) (cursivas nuestras).

No buscamos una sociología del orden; sino de la comunidad, o en su sentido maffesoliano, lo que se propone ahora es una socialidad¹¹ donde lo importante son las personas, la comunidad y sus vivencias, lo cotidiano, la interpretación de otros mundos de vida (Maffesoli, 1990; Moreno, 1997). ¿Acaso no fue eso lo que precisamente hicieron Durkheim *Formas elementales de la vida religiosa*, Weber *Ética protestante...* y Freud *Totem y tabú*? Es un buen momento para comenzar a desarrollar una Sociología de la alteridad fundadora, que se base en la expresión y autonomía del otro como persona, no como individuo y menos como cosa.

La sociología... que queremos promover es una ciencia de la realidad compleja. Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmersos, en su especificidad; queremos comprender, por un lado, la conexión y significación cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por el otro. Las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así y no de otro modo (Weber, 1973: 61).

El mismo hecho de que en el ambiente intelectual sociológico se haya producido una serie de emergencias discursivas indica, obviamente, que los fundamentos epistemológicos que una vez brindaron seguridad, ahora mismo se encuentran seriamente cuestionados, eso potencia el hecho de desarrollar una Sociología distinta y comunitaria.

Es importante señalar aquí la idea de poder, en el desarrollo teórico que ha caracterizado (y tal vez caracterice) al pensamiento sociológico actual. El afán de modernizar los contextos regionales latinoamericanos y caribeños significó que el proceso de modernización tenía que ser entendido como racionalización, “es decir, de intervención de la razón en sentido occidental como lógica que preside el paso de una sociedad tradicional a una sociedad moderna” (Weber, cit. por Rodríguez, 1997: 4). Bajo este hilo ideológico del poder se

9 Nos estamos refiriendo a toda la tradición sociológica que comienza con Comte y que le otorga un valor metasocial que desplaza al sujeto y por supuesto a la comunidad de su topos privilegiado y original... a una manera hegemónica de hacer Sociología.

10 “Es la misma sociología contemporánea que reivindica al sujeto en su hipóstasis metafísica, quien se encarga de soterrarlo; y como no se atreve a tematizar sus propias paradojas, lo sepulta con todos sus honores. Pero lo revive cada vez que le conviene, como retórica” (Robles, 2000).

11 Si para la racionalidad moderna la sociedad estaba compuesta por individuos fundamentalmente, para la postmodernidad lisa o progresista la socialidad está integrada por personas y comunidades, a eso es lo que llamamos socialidad.

fundaron las ciencias sociales latinoamericanas, imprimiéndoles “el sello indeleble” del positivismo o monismo metodológico, “tal vez lo más grave de todo haya sido que minó considerablemente la capacidad del pensamiento para desarrollarse como actividad crítica y de proyección histórica, tanto hacia el pasado como hacia el futuro” (Sosa, 1998: 51). Una Sociología con estas características carece de toda posibilidad y capacidad para pensarse a sí misma y a su entorno, menos aún, producir formas de reconstrucción racional que sea reflejo del discernimiento teórico-epistemológico, a menos que sean ciertos casos realmente marginales (Rodríguez, 1997).

2. HERENCIA, DESAFÍOS Y PERSPECTIVAS

Vivimos un presente continuo, hay proyecciones, pero no hay proyectos (Mansilla, 1990). De ahí la emergencia o la evocación del *¿Quo Vadis...?*, ¿cuál es el camino a transitar, la búsqueda, el sentido, el compromiso? El devenir histórico de la Sociología latinoamericana se caracteriza por una doble tensión epistémica, aunque siempre haya estado de cara hacia la modernización¹² y el desarrollo. Una de esas búsquedas está orientada a combinar lo propio con lo ajeno, a escuchar y a observar al otro, a lo distinto. Es decir, entremezclar la singularidad de las sociedades latinoamericanas y caribeñas con el progreso, el desarrollo y la modernidad.

En este sentido ha sido una Sociología preocupada por el pueblo y sus significados. Esto supone además, que se tenga que dejar de lado la experiencia de repetir teorías y modelos importados acríticamente. El camino se conjuga con la máxima rodrigueana “*O inventamos o erramos*”. Al principio lo señalábamos, somos parte de un sistema, de la sociedad mundial occidental; sí, pero nuestras culturas son heterogéneas e híbridas, mezcla o mestizaje, amalgama que nos caracteriza como actores colectivos y particulares¹³. He ahí el exotismo latinoamericanista, posibilidad relativa de nuestra liberación.

La otra tendencia ha sido una Sociología para dar cuenta de la época, de la cultura, del pensamiento, de la ciencia y de los avances tecnológicos (Briceño-León y Sonntag, 1998). Son estas las tensiones que han permeado el desarrollo del pensamiento sociológico (ver Cuadro 1). O se impone el compromiso con la transformación de la sociedad latinoamericana, o el compromiso con la universalidad y la “ciencia”. Ante esta tensión dualística, las Ciencias Sociales, y en especial, la Sociología finisecular y la que sigue deben “simultáneamente dar cuenta de las singularidades y sueños de nuestras sociedades sistematizándolas, e insertándonos en ese otro tiempo-espacio global que nos envuelve y que exige la construcción de nuestra propia modernidad” (Briceño-León, Sonntag, 1999: 111-112).

Lo señalado por Briceño-León y Sonntag, pasa por la superación de los marcos epistémicos que sirvieron de base a la investigación sociológica, a pesar de las actitudes asumi-

12 La modernización es el proceso de realización de la racionalidad moderna. Touraine expresa la decadencia de este proceso en tres etapas de crisis: “1. El agotamiento del movimiento inicial de liberación; 2. La pérdida del sentido de una cultura que se sentía encerrada dentro de la técnica y de la acción instrumental; 3. La puesta en tela de juicio, no sólo de las carencias de la Modernidad sino de sus mismos objetivos positivos” (1994).

13 Estas características han sido y son las que permiten el desarrollo y la autodeterminación de los pueblos.

Cuadro 1

Contradicciones, tensiones y dilemas en la práctica sociológica latinoamericana

Tradición Humanística Filosófica	Tradición Científica
Análisis Macro (MICRO) sociológico.	Análisis Microsociológico.
Teorías Universales.	Teorías de las Singularidades.
Teorías Holistas.	Teorías Reales.
Investigación Teórica.	Investigación Aplicada.
Sociología Inductiva.	Sociología Deductiva.
Métodos Observacionales.	Métodos Experimentales.
Métodos Cualitativos.	Métodos Cuantitativos.

Fuente: Briceño-León y Sonntag, 1998.

Elaboración Propia.

das por la tradición científica sociológica¹⁴ que asume la inexistencia de cualquier problemática presente en la Sociología, y que más bien, plantea que es una cuestión anacrónica y esnobista el debate paradigmático y epistemológico, en referencia a las Ciencias Sociales, dejando así, la posibilidad de discernir y replantear nuestro saber teórico-metodológico y policontextual en un marco real complejo, contingente y dinámico.

Por el contrario, creemos que es imprescindible rescatar y desarrollar tal debate, se trata entonces, de superar esa dualidad, no negando nuestra herencia, sino repensándola y reformulándola en un contexto más amplio y sobre otros marcos y fundamentos epistemológicos de cara a los desafíos y perspectivas que demandan hoy nuestras realidades inter y multiculturales, para evitar así la tentación estéril de dividir la práctica sociológica latinoamericana en pasado, presente y futuro; o en praxis, esto es una tendencia holística y nomotética, preocupada por la mera investigación sin importarle la utilidad de sus resultados y la otra tendencia científicista e ideográfica, preocupada por la aplicabilidad y utilidad de sus resultados.

Sólo la conjugación de ambas nos permitirán dar cuenta relativa de nuestro pueblo y nuestra época en “el entendido de que estamos hablando de la ciencia nueva, aquella no mecanicista, no basada en leyes férreas, ni en la centralidad de lo lineal y de lo equilibrado, que intenta interpretar la complejidad y no reducirla a minimalismos” (Briceño-León y Sonntag, 1999: 110). Sin embargo, el interés por desarrollar una nueva Sociología debe estar en el pueblo, en la comunidad, sus angustias, esperanzas y utopías, sin menoscabar los desafíos de la época.

Lanz (1998) señala que estamos en un ambiente de liberación para la producción sociológica, para la “*autonomía epistemológica*”. A pesar del vacío dejado por las grandes centralidades, se abren nuevas perspectivas y posibilidades para la Sociología Latinoame-

14 Nos referimos a una tradición de sociólogos no suicidados a decir de Mires, que se aferran a sus cátedras y a la inercia curricular, pretendiendo esquivar con esta actitud la crisis y revalorización del pensamiento sociológico actual.

ricana¹⁵, fundando espacios epistemológicos caracterizados por la inter, multi y transdisciplinariedad. Lo que significa que los límites de las diversas disciplinas han concluido, emergiendo oportunidades de aprehender a la socialidad desde distintos territorios y espacios. Produciendo así, teórica y metodológicamente constructos, representaciones sociales y tipos ideales, que deslegitiman y ponen bajo cuestionamiento los marcos cognitivos de la Sociología clásica, no sólo como ciencia, sino sobre todo como profesión.

En este sentido,

... el oficio del sociólogo consiste hoy en un nuevo aprendizaje caracterizado básicamente por la incertidumbre, por el juego de indeterminaciones, por el predominio de lo irrupcional, por la lógica fragmentaria que rompe las pretensiones unificadoras de la gran teoría, por el nomadismo de los actores sociales, por el desorden y el caos, por la aceleración de los tiempos, por el desquiciamiento de los criterios de realidad, por el carácter efímero de lo social, por la obsolescencia de los conceptos, por la fragilidad de los lugares de observación (Lanz, 1998: 81).

Esta redefinición implica respecto al quehacer sociológico, una tarea imposterizable: por una parte el predominio de un perfil sociotécnico, propio de los recintos académicos universitarios deben ser superados y refundamentados, o estarán destinados a seguir alimentando *“el mercado profesional”*. Por otro lado el quehacer estaría marcado por una búsqueda caracterizada por la reorganización y reoriginalización de otra Sociología.

En fin, expuesta de manera muy sucinta la imposibilidad de practicar la Sociología como ciencia social solitaria, no porque no se pueda, sino porque el ambiente intercultural que nos toca vivir determina la ruptura de los núcleos disciplinarios, a pesar de que sólo la,

... inercia de la vida curricular en la universidad transmite aún la sensación de “buena salud” de estas ciencias humanas. Ello es comprensible si se toma debida nota del anacronismo del sistema universitario en su conjunto de cara a cualquiera de las esferas de la vida social que legitimó en su momento el mapa cognitivo que la cultura académica reproduce (Lanz, 1998: 83).

Justamente al aparecer nuevos mapas y espacios cognitivos se constata la caduca armazón burocrática de nuestra formación profesional. Dejar de lado o ignorar esa realidad significa que la tradición sociológica estaría ritualizando y dogmatizando la for-

15 Con la caída de la racionalidad moderna se abren nuevos espacios de organización y participación que antes habían estado restringidos o que por lo menos la modernidad no consideraba. Así la sociología cientificista moderna da paso a la hermenéutica, a la fenomenología y a la etnometodología, la historia de vida; entre otras metodologías cualitativas. Al respecto ver a Maffesoli. “La Socialidad en la posmodernidad” (1994), o el trabajo titulado “Aproximación a una Sociología de la postmodernidad”, ponencia presentada en el ITALLER CIENTIFICO INTERNACIONAL “SOCIEDAD Y CIENCIAS SOCIALES EN LOS UMBRALES DEL SIGLO XXI”. Universidad de Matanzas, Cuba, 1996.

mación sociológica, desvinculándola por completo de lo que acontece y demanda la realidad social.

Como científicos sociales conocemos nuestra herencia sociológica, que hasta aquí hemos tratado de revalorarla. Nos toca ahora el reto de plantear las cosas en un escenario de desafíos y perspectivas. Por supuesto que esa idea ha sido desarrollada desde el comienzo de este intento, sencillamente trataremos ahora de plantearlo de manera más explícita. A decir de Wallerstein (1996), llegó el momento de abrir las Ciencias Sociales y en especial a la Sociología.

Esto, evidentemente, remite a un desafío epistemológico sin precedentes en la historia de la humanidad. Las ciencias en general de alguna manera han aceptado que la racionalidad científica que les sirvió de base está en crisis y no pueden reconstruirse. Las premisas newtonianas ya no ofrecen soluciones posibles al tratar de resolver los problemas referidos a fenómenos más complejos¹⁶. Expresemos esto de manera más precisa a partir de los siguientes elementos (Wallerstein, 1996; Alarcón, 2000):

✓ *El sentido de la relación entre el investigador y la investigación.*

Esto se traduce en los nuevos procesos que comenzaron a desarrollarse en las ciencias naturales, destacando la no-linealidad en contra de la linealidad, la complejidad sobre la simplificación, la imposibilidad de eliminar al que investiga de la investigación, es decir, una amplitud cualitativa por encima de una exactitud cuantitativa más limitada. Ya no se trata de una descripción de las leyes de la naturaleza estática. Esa concepción se ha transformado completamente:

...Es un mundo más inestable, un mundo mucho más complejo, un mundo en el que las perturbaciones desempeñan un papel muy importante, y donde una de las cuestiones claves es explicar como surge la complejidad... Hoy muchos creen que los sistemas complejos se auto-organizan, y en consecuencia ya no se puede considerar que la naturaleza sea pasiva; *sino activa y creativa* (Prigogine, cit. por Wallerstein, 1996: 81) (cursivas nuestras).

Aunado a la caracterización que hace Prigogine está también el planteamiento de la investigación como herramienta de acción para transformar la realidad, haciendo del proceso investigativo una experiencia que plantea una ruptura con los esquemas tradicionales, que sometía al sujeto y lo separaba en un marco cognitivo ajeno a su práctica y reproducía así las relaciones de dominación.

Todo esto tiene múltiples incidencias en las Ciencias Sociales, desde los sistemas sociales históricos complejos, pasando por los procesos de adaptabilidad, de aprendizaje y experiencia, hasta la complejidad de la no-linealidad de los sistemas físicos.

16 Por lo menos es la actitud que se observa de parte de los defensores conservadores de la "ciencia" a la hora de hablar de una supuesta cientificidad única para todas las formas y maneras de acceder al "conocimiento", recordemos el affaire de Sokal, o las afirmaciones neuroasténicas de Mosterín cuando se trata de discutir lo estrictamente epistemológico.

✓ *El sentido entre el tiempo y el espacio*¹⁷.

Esto se refiere a la superación del basamento epistemológico positivista (ideográfico y nomotético); para poder desarrollar heurísticamente una metodología que permita asumirlos (tiempo y espacio) no como fenómenos arbitrarios y aislados, sino como construcciones y variables complejas presentes en el proceso de investigación y aprendizaje.

✓ *El sentido de la objetividad.*

La objetividad ha estado muy vinculada con la búsqueda del conocimiento a posteriori y no de manera a priori. Aprehendíamos el conocimiento de algo a través de la experiencia, no de la especulación, ni de lo subjetivo ya que esto reducía la validez de los conocimientos. Si al comienzo destacamos la imposibilidad de la neutralidad en el proceso de investigación, entonces el sentido de la objetividad se redimensiona totalmente. Así tenemos que la objetividad puede ser entendida como el resultado del aprendizaje humano “que representa la intención del estudio y la evidencia de que es posible” (Wallerstein, 1996).

Así, con las refundaciones de los sentidos entre el investigador y la investigación, entre el tiempo y el espacio como variables complejas del análisis y el redimensionamiento de la objetividad, se ha producido el acercamiento de las llamadas ciencias “*duras*” hacia la ciencia social “*blanda*” y las humanidades, y por consiguiente se ha fracturado el desconocimiento excluyente entre las llamadas dos “*culturas*” que dividieron a partir de la disciplinización la observación y la búsqueda holística del conocimiento, o el análisis de la realidad social compleja (Alarcón, 2000), así tenemos que; las convergencias entre las ciencias naturales y las ciencias sociales se hacen mayores en la medida en que las vemos a ambas dedicadas al estudio de sistemas complejos, en que los desarrollos futuros son resultado de otros procesos temporalmente irreversibles (Wallerstein, 1996: 84).

En eso precisamente consiste el reencantamiento¹⁸ del mundo, en el derrumbamiento de las barreras cognoscitivas entre el ser humano y el mundo, en la liberación del pensamiento humano; pero no al estilo positivista. Este final implica un comienzo, una mirada distinta de las cosas del mundo. Así, el lugar de inteligibilidad del mundo debe ser Otro para así, ordenar un sistema de ideas generales coherente, lógico y necesario en cuyos términos sea posible interpretar cualquier elemento de nuestra experiencia (Whitehead, cit. por Wallerstein, 1996: 86).

Ahora bien, desprovistos de todos los artificios cognitivos que nos legó la racionalidad moderna, tratemos de analizar algunas ideas y planteamientos que en perfecta sintonía expresan nuestra preocupación como sociólogo. Llegado el ocaso epistemológico de las categorías propias de la Sociología clásica, que sirvieron para analizar a la modernidad, y rotos sus tres ejes fundamentales a saber: *Eje filosófico-Descartes*, *Eje Religioso-Lutero* y *Eje Político- Revolución Francesa*, se produce la emergencia de una episteme popular y

17 En este sentido Wallerstein advierte: “si el investigador no puede ser “neutral” y si el tiempo y el espacio son variables internas en el análisis, entonces se sigue que la tarea de reestructuración de las ciencias sociales debe ser el resultado de la interacción de estudios procedentes de todos los climas y de todas las perspectivas (tomando en cuenta, género, raza, clase y culturas lingüísticas)” (1996: 83).

18 Prigogine y Stengers a diferencia de Weber plantean otra liberación, más que una mistificación en busca del conocimiento objetivo. El reencantamiento del mundo que proponen estos dos autores busca el reencuentro entre sujetos y naturaleza...

cotidiana (Maffesoli, 1990, Moreno, 1995), entendida ésta en su dimensión de profundidad y no vulgar. Se abren otros espacios, otros contextos, otro agujero negro¹⁹ posibilitado por el ambiente cultural y epocal que han llamado postmodernidad como ethos rizomático, heterogéneo y espacio liso²⁰ (Deleuze y Guattari, 1994; Alarcón y Gómez, 1999), en donde se configura la socialidad.

Este es precisamente uno de los mayores desafíos de nuestras Ciencias Sociales; en otras palabras, la Sociología Latinoamericana ha de seguir comprometida con la búsqueda de estrategias emancipadoras, lo contrario de esa tarea implicaría un ejercicio espúreo y acomodaticio de la práctica sociológica (Castro 1998). Ese es su lugar *stricto sensu*, el pueblo, la comunidad y las personas²¹. Bajo este marco el modo de vivir y conocer estaría mediado por las relaciones y la comunicación entre personas y costumbres, y no por individuos. Permítannos decirlo con palabras de Simmel “la costumbre determina la vida social” o como bien lo señala Moreno: “la relación no es un arte factio necesario, sino el fundamento de todo conocer” (1995: 503). No importa mucho su universalidad sino su distintividad.

A manera de ejemplo, en América Latina existen varias experiencias que pudieran tener su fundamentación epistemológica en lo que acabamos de exponer. Ellas son la **Teología de la Liberación**²² y la reflexión sobre **Macondo** de García Márquez, pensados desde otros lugares (Moreno, 1995, 1997) y con otros sentidos. Por ejemplo, el caso de la Teología de la Liberación es ilustrativo, ya que mientras Lutero desarrolla una teología desde su individualidad y para el individuo, Boff construye una teología desde la comunidad y para la comunidad. Mientras Occidente se esfuerza por construir una lógica comunicacional (Habermas y Apel) desde la razón y la acción, es decir desde el individuo, en América Latina “el mundo de la vida sigue, impenitente, defendiendo sus derechos. Y tal vez sea en este humus de verdades prácticas donde tenga su suelo nutricio una razón comunicativa íntegramente humana y distinta” (Cortina, 1985: 193).

3. LA EPISTEME COMO PUEBLO

Interpretar las representaciones sociales de la diáspora es lo mismo que dar cuenta de la socialidad. Briceño-León y Sonntag proponen que una nueva Sociología debe partir del

19 Al consumarse el fin de la sociedad como noción analítica, al igual que el “agujero negro” muere para nuestro espacio-tiempo, para posibilitar el nacimiento en un nuevo tiempo-espacio o espacio tiempo complejo, la socialidad, otro mundo de vida distinto. (Charon, cit. por Maffesoli, 1990, Moreno, 1997, Rodríguez, 1997, Alarcón, 2000).

20 “Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas inter-ser. El árbol es ficción, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción “y... y... y”. En esta conjunción la fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser. ¿A dónde vas? ¿De dónde vienes? ¿A dónde quieres llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del nacimiento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...)” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, 1994).

21 Gevaert (1976) señala que la persona es por excelencia el ser de la palabra y del amor, mientras que la cosa es la realidad sobre la que se habla y de la que se puede disponer, nos referimos a la persona como misterio, reísta y no cosificada, ni mediatizada.

22 En América Latina la teología de la liberación nace como opción por los pobres; empobrecidos y excluidos, siendo Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez sus representantes por excelencia. Hoy esta tendencia que asume a Dios desde la pobreza de nuestros pueblos comienza a renacer cual ave fénix.

pueblo como episteme (1998); hagamos, pues, para nosotros la noción de imaginación sociológica en contraposición del concepto “**ley**”. Scannone destaca que el esfuerzo epistémico por asumir a la comunidad como lugar hermenéutico

... supone al pueblo como el sujeto comunitario de una historia común, de un estilo común de vida, es decir, de una cultura y de esperanzas y proyectos históricos comunes... sobre todo, los llamados “sectores populares” (pobres, trabajadores y no privilegiados) y *ahora excluidos* quienes guardan mejor los valores básicos de nuestra cultura propia y la memoria de nuestra historia común, constituyendo el núcleo de nuestro pueblo en su conjunto” (Scannone, cit. por Moreno, 1995: 465). (cursivas nuestras).

Se trata de modificar el lugar del **SER** característicamente occidental por un pensamiento latinoamericano inculturado²³, es decir, fundado en el **ESTAR** (nosotros estamos) (Scannone, 1976; 1982).

Esta pretensión supone una ruptura epistemológica de la ciencia y de la filosofía como racionalidad y abre un abanico de posibilidades a los filósofos, pedagogos y educadores populares, antropólogos, historiadores y otros científicos, en cuanto reelabora de manera crítica la sabiduría popular, desde diversos lugares (heterotopía). Maffesoli (1990) plantea a esa sabiduría popular, como potencia social que se asume a posteriori y no apriorísticamente. La comunidad y el pueblo se fundamentan en el estar-juntos, las costumbres lo hacen posible, en ese mismo orden de ideas, Moreno plantea que se trata de un,

... saber no especulativo, sin que por ello carezca de conceptos; no reflexivo, pero tampoco exento de reflexión; práctico-experiencial, vivido -si no vivencial-, emanante de la realidad cotidiana de una comunidad o pueblo; en el que la vida y pensamiento se conforman e integran; dotado de unos contenidos y una forma que los estructura en una identidad propia (1995: 468).

Extrapolando una idea de Halbwachs, se trata de rescatar lo que él llama “**la sociedad silenciosa**”, ausente por mucho tiempo de la racionalidad instrumental. Con esto no estamos proponiendo una vuelta a la cultura precolombina –históricamente imposible- ni una negación de nuestro tránsito por la modernidad dependiente, sino de asumirnos en nuestros espacios interculturales (religiosos, étnicos, lúdicos). Hay que desacralizar las relaciones sociales y la cultura latinoamericana, explorar sus espacios internos, Dorflès (1984) señala que **no existe arquitectura sin espacio interior**, al llevar esta idea al seno de la socialidad, encontramos dos subespacios: el antropológico (gruta, nicho, abrigo) y el psicológico (seno materno, útero, aparato digestivo) que nos

23 La inculturación como proceso de evangelización a excepción de la experiencia paulina con los gentiles no se ha dado en ninguna otra parte del mundo, lo que se desarrolló fue una raza, detrás de la cruz, la espada. Para la sociología latinoamericana, y específicamente para los sociólogos implica valorar en sus contextos las diversas manifestaciones culturales, sin alterarlas, o como dice Quijano “a América Latina hay que leerla desde ella misma, desde sus heterogeneidades estructurales” (1989). Este intento ya lo hicieron algunos filósofos, pedagogos y literatos... Dussel, Scannone, Freire, García Márquez y Lezama Lima.

conduce de manera ineluctable al Símbolo (símbolo, mitos, ritos, narraciones, música...), más que a un saber científico, más que argumentaciones con base filosófica se busca la creación, la imaginación, la vivencia de costumbres, los ritos, el estar-juntos; la interpretación de ellos, más que la simple explicación científicista.

Tenemos entonces que el fundamento de una episteme popular, de un saber inculcado radica justamente en el estar-juntos (nosotros estamos o habemos)²⁴. En esta formulación lo primero que resalta es la persona, un sujeto comunitario, que lo es tanto del estar como del ser y de la historia, y por tanto del pensar sapiencial y del simbolizar que lo articula (Scannone, 1990). El inicio o su horizonte no es la relación hombre-naturaleza, sino la experiencia ética-política-religiosa del “*nosotros estamos*”, en donde se da de manera simultánea, en unidad y distinción, la relación hombre-hombre (el nosotros como yo, tú y él) y la relación hombre-dios (el nos-otros que implica el absolutamente otro) (Scannone cit. por Moreno, 1995). Por ello la sabiduría popular se distingue de la herencia moderna al no restringir la autonomía, el carácter crítico y la diferenciación de otros mundos de vida.

El desarrollo de una episteme con estas características supone la ruptura con la racionalidad científica-técnica moderna, sin embargo, podría llegarse de manera relativa a un punto medio o de continuidad, de hecho lo dijimos anteriormente. Si la racionalidad científico técnica redimensiona su método estaría aproximándose de manera distinta a otras culturas. Por eso para una epistemología popular el método no ha de estar en el pensamiento unívoco y analítico, ni el dialéctico, sino en el analógico o analéctico²⁵ (entendido como más allá de los fundamentos y de los espacios), pues estaría incurriendo en los mismos desmanes que la racionalidad moderna.

Con el pensamiento analógico o analéctico pueden pensarse al mismo tiempo la unidad en la diferencia, respeta la distinción en la unidad y a ésta en la distinción, sin separación ni confusión de trascendencia e inmanencia, comprende la negación desde la afirmación (y no al revés) y la afirmación y negación desde la trascendencia propia de la vía *eminentiae*” (Moreno, 1995: 457).

24 “...Nos falta una hermenéutica de nuestro lenguaje popular. La creo indispensable. No me considero en condiciones de ir más allá, por ahora, de esta referencia del “habemos”. No lo planteo como una tesis, sino como una posibilidad heurística” (Moreno, 1995: 479).

25 “Hablo de analéctica aplicado al conocimiento de la trascendencia propia del futuro y personalidad del pueblo latinoamericano... De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad, que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que, confiando en su palabra, obra, trabaja, sirve, crea. El método ana-léctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el Otro y para servirle (al Otro) creativamente... Feuerbach tenía razón, la verdadera dialéctica (hay entonces una falsa) parte del diálogo del otro y no del pensador solitario consigo mismo. La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo analéctico (es un movimiento analéctico); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica, es simplemente un movimiento conquistador: dia-léctico. Lo propio del método ana-léctico es que es intrínsecamente ético y no meramente teórico. Es decir, la aceptación del Otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como Identidad” (Dussel, 1973; 1988: 161, 163).

Desde la mismidad es imposible acceder al otro, a su palabra, en un contexto como este no hay interpretación, ni diálogo, ni comunicación. Sólo puede haber comprensión saliendo del propio mundo y accediendo al suyo.

Pero, sigamos avanzando. Si circunscribimos el “nosotros estamos” a nuestra cultura, nos encontramos un “irrespeto, una transgresión gramatical”, pero precisa corrección socio-cultural-epistemológica, que es el “habemos”. Así tenemos que el habemos, por ejemplo, en el pueblo venezolano significa e implica -siguiendo a Moreno- la ruptura con el nexo español, sin negar lo que tiene de mestizaje. Observamos que con la pronunciación del habemos se produce una relación no con el individuo, sino con la comunidad, desde la relación estar-juntos, “no desde la naturaleza, sino desde la humaneza” (Moreno, 1995). Entonces nos encontramos ante una potencia que puede permitir el desarrollo de una episteme popular e inculturada: “el “habemos es pura relación en humanidad, primera persona del plural en la que no hace falta pronunciar el sujeto porque está en el puro verbo implícitamente explícito” (Moreno, 1995: 479).

Así el habemos constituye en nuestro caso el punto de partida para un pensar inculturado. En fin, más que una mera preocupación intelectual, se trata de una cuestión vivencial-existencial, de modo que el pueblo no puede ser mediación por la que hay que transitar para configurar una episteme popular e inculturada. No se trata del pueblo como masa, o agregado de individuos, ni como esencia o substancia. Asumimos al pueblo como relación viva y vivida, como red de relaciones complejas y contingentes, no utópica ni abstracta. El mismo pueblo se constituye en el lugar del pensamiento. No tendría mucho sentido construir y tejer un pensamiento sociológico latinoamericano a partir del pueblo, sino en el pueblo y del pueblo; creatividad, producción y no dependencia, más que sociólogos al servicio del pueblo, hombre de pueblo²⁶ (Scannone, 1990, 1991; Dussel, 1983, 1988; Moreno, 1995). Ser del pueblo supone entonces una ruptura con la cotidianidad, volverse sobre ella y problematizarla.

Pero, ¿es posible una Sociología auténtica en nuestros contextos de dependencia, empobrecimiento y pobreza, y exclusión? Si algo ha demostrado el genuino pensamiento latinoamericano, representado por Martí, Artigas, Mariátegui, Freire, es que a partir de la autoconciencia o concienciación de su realidad (alienación, opresión, exclusión) vaya generando desde su misma praxis histórica y cotidiana una episteme, por su puesto liberadora. Es decir, una Sociología Latinoamericana, “que emerge de la praxis histórica y que la piensa desde la existencia personalizada del científico social, el que habiéndose liberado personal y proféticamente, vive anticipadamente un hombre nuevo” (Dussel, 1973).

De modo que la práctica sociológica debe ir de la mano con el compromiso político de cada científico social, que intenta superar la modernidad del sujeto dominador y devela nuestro oculto ser latinoamericano.

Para esto es necesario, como lo señalamos anteriormente, desarrollar heurísticamente un camino hermenéutico que permita acceder y configurar otra episteme. Sobre este particular Dussel señala que “el método analéctico es distinto al dialéctico. Éste último va de

26 La inmersión implicativa, implicante e implicada en la vida del pueblo, en los gestos elementales de esa vida, nos permite acceder a la comprensión de esos gestos elementales, en diálogo-relación con lo vivido en nuestra cotidianidad (Navarro, 1995).

un horizonte a otro hasta llegar al primero donde esclarece su pensar, dialéctico es un a través de. En cambio el analéctico quiere significar que el logos viene de más allá... *del diálogo entre el tú y el yo*" (1988: 199). (Cursivas nuestras).

El método analéctico²⁷ parte de la otredad y la distinción y así se constituye como vía del pensar –operaciones-. El punto de partida de la episteme o sabiduría popular es la cotidianidad circundante del pueblo, su realidad concreta, sus rasgos interculturales, sus espacios. La relación existencial-real-humana tú-yo es inmediata, directa. En ella, el hombre desparramado en tan múltiples cosas e intereses accede a sí y sale de sí mismo. Es aquí donde pasa a ser un *"todo"*. Es también aquí donde se hace totalmente presente, ya que el tú nunca es un objeto (cosificación), sino simple y únicamente presencia (persona). En la relación tu-yo radica el bienestar del hombre y el redescubrimiento de la vida dialogal (Freire, 1988).

No se trata, pues, ni de llamar ni de interpelar para que lo dejen entrar, sino de pronunciar la propia palabra y desarrollar la propia pragmática, desde la otredad externa, en cuanto realmente otras, y desde ahí: dialogar, o más bien, ahora sí llamar o interpelar al diálogo, una vez generadas las condiciones de posibilidad del mismo, condiciones que sólo pueden generar la episteme popular latinoamericana, por ser esencialmente *abierto y distinta* (cursivas nuestras) (Moreno, 1995: 488).

4. LA OTREDAD COMO EPISTEME

Al postular al pueblo definido no por su pobreza, sino por su otredad radical, su externalidad, se produce ineluctablemente el cierre definitivo de la episteme moderna –por lo menos para el caso de América Latina-. No se trata de ubicarse en la dialéctica rico-pobre, sino en la otredad, y esto viene dado por la comunicación y el diálogo, que, a su vez, implica la ruptura epistémica de todo un modo histórico de conocer, pensar, vivir y sentir.

Lo subyacente a la otredad es la relación²⁸ comunicativa (nosotros), ésta como raíz epistémica no está representada por un concepto y no puede ser desarrollada como lógica discursiva. Su expresión viene dada por el mito y el símbolo, sólo la acción hermenéutica se le aproxima a manera de signo, como deconstrucción²⁹. A la relación nos aproximamos a partir de la otredad, esto supone un conocer por relación. La lógica cognoscitiva que implica esta episteme no radica en la lógica-sentido, sino en lo vivido (Cordova, 1995), "la relación vivida se inscribe -por decirlo y desde decirlo de alguna manera- en esa forma de vida que es el conocer, y ahí la comprendemos como epistémico central-dinámico de toda la matriz-episteme popular" (Moreno, 1995: 492).

27 Rodríguez interpreta el método analéctico de una manera más explícita que Dussel "En toda dialéctica se persigue directa o indirectamente una síntesis, una anulación de los polos. Mientras que cuando se habla de relaciones analécticas, lo polos, al relacionarse, mantienen su distinción, su otredad radical". (1995).

28 La relación con otras personas puede ser de egoísmo: puedo buscarme yo en el otro. De manera que la única relación genuina entre personas es a partir del amor, de la justicia, del ágape (Dussel, 1986; Maffesoli, 1990; Levinás, 1993; Buber, 1962; Geaveart, 1983).

29 Buber señala que "tú es un misterio inaferrable que no se somete a la experiencia científica. No se puede disponer del tú (otro). El tú no es nunca objeto..." (1962).

Esto significa que la reciprocidad (*Gesenseitigkeit*) relación-comunicación no es un derivado, sino una entidad primera, que viene a marcar la distinción entre el yo y el tú, mediada, a su vez, por la autonomía y complejidad propia de cada persona. A este respecto, Moreno aduce que:

... siendo cada hombre un viviente-en-relación, la relación vivida es estructuralmente comunicante y no puede no comunicar. No hay afecto en solitario ni pensamiento en solitario... En la modernidad el diálogo no es pensable sino como acuerdo, consenso o aceptación. En el pueblo el diálogo se-vive-en la comprensión-afectividad aunque no se produzcan acuerdos. Lo afectivo conversa y dispone. El diálogo es comunicación: la comunicación en el pueblo es afectividad relacionante y relación afectivamente en que se conoce y se es conocido en la trama que con el Otro y en lo Otro, vivo-concibo-interpreto-produzco-actúo (1995: 483).

Así quisiéramos cerrar el ocaso de la racionalidad moderna, produciendo una ruptura epistémica, no con conceptos y categorías, sino con la matriz epistemológica de todo un modo dominante e histórico de conocer, para abrir otros espacios y otras epistemes (Vattimo, 1994), que hasta ahora habían sido marginadas, reprimidas y devaluadas. Postulamos así un saber popular e inculturado, no contra la modernidad, sino sencillamente **OTRA**. Desde ahí es posible construir una “**ciencia**” del hombre radicalmente distinta y heterotópica. Se pretende así el desarrollo de una Sociología Latinoamericana que parta de otra episteme, tan legítima como cualquier otra. El sustrato de esta episteme está justamente en la relación en comunión, no es un dato, sino un proyecto y una tarea posible desde una episteme de la relación e imposible desde una manera de conocer que tenga como punto de partida al individuo³⁰ (Moreno, 1995; Maffesoli, 1992).

Lo realmente importante de la crítica postmoderna es que abre la posibilidad de un pensamiento heterotópico y no homotópico, es el momento de danzar al filo del abismo al estilo nietzscheano. Hoy con la muerte de las utopías, merece la pena no resucitarlas, sino plantear otras búsquedas, otros caminos, la heterotopía puede ser esa posibilidad. Ejercitarse de este modo, implicaría una modificación radical de nuestros actos cognoscitivos y accesos a la realidad mostrada por la modernidad. Ese caminar permitiría optar por otras maneras de conocer y de vivir, otra humanidad, no sólo diferente, sino distinta. En este sentido es una episteme liberadora ante cualquier proyecto individualista o masificante, que oprima al ser mismo del hombre al negarlo como relación y por tanto como proyecto de comunidad y comunión, alienándolo con el proyecto de individuo y masa (Moreno, 1995: 504).

30 Cada persona es una relación singular y en este sentido en vez de individuo es mejor hablar de síngulo para señalar la distinción entre personas. La singularidad de cada persona-relación la hace no diferente sino distinta, otra, con una otredad irreducible a la mismidad a la que son reducidos los individuos. Mientras la individualidad es pensada como cuantitativa y sólo derivadamente en forma cuantitativa (Moreno, 1995). “Puede no ser inútil desarrollar las razones antropológicas, religiosas, políticas, estéticas, que han permitido, en culturas y momentos muy diversos, la manifestación de entidades alternativas al individuo. Estas podrán ser la masa, la comunidad, la tribu o el clan, no importa el término, la realidad designada es intangible, se trata de un estar juntos grupal que privilegia el todo sobre sus diversos componentes” (Maffesoli, 1992: 205).

Refundados el sentido y el significado entre el investigador y la investigación, el tiempo y el espacio como variables complejas del análisis y el redimensionamiento de la objetividad, se produce de manera impostergable el reencatamiento del mundo, específicamente para el caso de latinoamérica, una Sociología de la alteridad, fundada en la relación-comunicación y la analéctica dusseliana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALARCON, Luis (1995, Julio): "El fin de las utopías o de cómo repensar al hombre". Ponencia presentada en el VI Encuentro Nacional de Estudiantes de Sociología y Antropología. Universidad de Oriente, Cumaná, Venezuela.
- ALARCON, Luis (1996, Noviembre): "Aproximación a una sociología de la postmodernidad". Ponencia presentada en el I TALLER CIENTIFICO INTERNACIONAL "SOCIEDAD Y CIENCIAS SOCIALES EN LOS UMBRALES DEL SIGLO XXI". Universidad Camilo Cienfuegos, Matanzas, Cuba.
- ALARCON, Luis (1997): "Tres enfoques acerca del fenómeno de la globalización". (mimeo). Trabajo presentado ante la Cátedra Problemática Económica de Venezuela, Licenciatura en Sociología. Escuela de Ciencias Sociales. Universidad de Oriente Cumaná.
- ALARCON, Luis (2000 a -Mayo): "Final y Comienzo: La sociología clásica y la Otra Sociología". Ensayo aprobado para ser expuesto en las Jornadas de Promoción a la Investigación Científica, Humanística y Tecnológica. Universidad Nacional Abierta (UNA) Caracas del 16 al 19 de mayo.
- ALARCON, Luis (2000 b -Julio): "Reencantamiento del mundo... ¿El diálogo entre las Ciencias y las Humanidades. Es posible: desde dónde?" Ensayo aprobado para ser expuesto en "VI Congreso/Sesión de Trabajo sobre las Relaciones entre las Ciencias y las Humanidades". Institute Ometeca, IVIC, UDO, CONICIT. Cumaná del 2 al 7 de julio.
- ALARCÓN, L. y GÓMEZ, I. (1999): "El Pensamiento postmoderno como línea de fuga". Página Latinoamericana de Filosofía. Nº 5, abril. Disponible en <http://www.ngweb.com/latinofil/nrocin/5alarcon.htm>.
- ALARCÓN, L. GÓMEZ, I. (1999): "La posmodernidad como un subproducto de la modernidad dominante". Publicado en la *GATTUNNGSWESEN*: Sociological Pág.e. Disponible en: <http://members.es.tripod.De/Daniel-sociologo/escrito.htm>. modernidad. Trento.
- ALARCÓN, L. y RAMÍREZ, A. (1999, Junio) "Globalización exclusión y salud". Ponencia presentada en el V CONGRESO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SOCIALES Y MEDICINA. Porlamar del 7 al 11 de Junio de 1999.
- ANDRADE CARREÑO, Alfredo (1998): "Campos científicos y desarrollo teórico en la investigación sociológica mexicana". *Espacio Abierto*, Cuaderno Venezolano de Sociología, LUZ. Venezuela, Vol. 7, No 3: 347-385.
- ASOCIACION LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGIA (1997, Septiembre). ALAS: "Por una democracia sin exclusiones y sin excluidos". Disponible en: www.usp.br/fflch/alias/XXI/w2estatu.html.
- ASOCIACIÓN INTERNACIONAL DE SOCIOLOGÍA. (1996) (ISA) Cartas del Presidente Nº5. "La Sociología en una encrucijada intelectual". Disponible en: <http://www.ucm.es/info/isa/sp/index/htm>.
- ARIAS, Fidias (1997): El proyecto de investigación. Guía para su elaboración. *Episteme*. Caracas.
- ARICÓ, José (1988): La cola del diablo, itinerario de Antonio Gramsci en América Latina. Nueva Sociedad. Caracas.
- BAMBIRRA, Vania (1974): *El capitalismo dependiente latinoamericano*. Siglo XXI. México.

- BEINSTEIN, Jorge (1999): "La declinación de la economía global. De la postergación global de la crisis a la crisis general de la globalización". Encuentro Internacional sobre Globalización y Problemas del Desarrollo. Asociación de Economistas de América Latina y el Caribe. La Habana. Cuba.
- BUBER, Martín (1962): *Das Problem des Menschen*. München.
- BRICEÑO-LEÓN, R. y HEINZ, S. (1998): *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Nueva Sociedad. Caracas.
- BRICEÑO-LEÓN, R. y HEINZ, S. (1999): *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*". Nueva Sociedad. Caracas.
- CAMEJO RON, Yrayma (1996): *El debate actual en las ciencias sociales Latinoamericanas*. FACES-UCV, Biblioteca Nacional. Caracas.
- CATHALIFAUD, Marcelo (1997): "Introducción a las epistemologías sistémico/constructivistas". Revista *Cinta de Moebio*. N° 2. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile. Disponible en <http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio/02/frames32.htm>.
- CARDOSO, F.H. y FALETTTO, Enzo (1969): *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI. México.
- CARDOZO, Elsa (1998): "Las relaciones internacionales y nuestros mapas superpuestos". Papel de trabajo. Doctorado en Ciencias Sociales. FACES. UCV.
- CASTRO, Gregorio (1998): "Las perspectivas de cambio para entrar al Siglo XXI: Retos, Tareas y Propuestas. (Una redefinición del compromiso desde una resignificación del campo del saber sobre lo social)." *Espacio Abierto*, Cuaderno Venezolano de Sociología, LUZ. Venezuela, Vol. 7, No 1: 82-107.
- CASTRO, Gregorio (1998): "La Sociología frente al próximo milenio". *Espacio Abierto*, Cuaderno Venezolano de Sociología, LUZ. Venezuela, Vol. 7, No 3: 385-416.
- CASTRO, Gregorio (1988): *Sociólogos y Sociología en Venezuela*. UNESCO y Fondo Editorial Tropikós. Caracas.
- CIORAN, E. (1976): *Contra la historia*. Tusquets. Barcelona.
- COLLADO MELLA, Fernando (1999): "Las paradojas de la contingencia para las ciencias sociales". Ponencia presentada en el XXII ALAS. Universidad de Concepción del 12 al 16 de octubre. Chile.
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL) (1990): *Transformación productiva con equidad*. Santiago de Chile.
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL) (1995): "Pano-rama social de América Latina". Disponible en www.eclac.cl/publicaciones/ ps 95.
- CORAGGIO, José Luis (1994): "Desarrollo humano y política educativa en la ciudad latinoamericana". En *La Piragua* Revista Latinoamericana de Educación y Política, Chile, N° 9, CEAAL, II semestre.
- CORAGGIO, José Luis (1995-Junio): "Las Propuestas del Banco Mundial para la educación. ¿Sentido oculto o problemas de concepción?". Ponencia presentada en el Seminario "O Banco Mundial e as Política de Educacao no Brasil", organizado por Acao Educativa, Sao Paulo, Brasil.
- CORAGGIO, José Luis (1999): "Educación para la participación y la democratización". En *La Piragua*, Revista Latinoamericana de Educación y Política. Chile, N° 5. CEAAL, II semestre.
- CORTINA, Adela (1985): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Sígueme. Salamanca.
- CONSEJO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SOCIALES (1997 Noviembre) CLACSO: "Balance y Perspectivas de las Ciencias Sociales en América Latina y el Caribe". Disponible en: www.clacso.edu.ar; clacso.edu.org.

- CÓRDOVA, Víctor (1995): *Hacia una Sociología de lo vivido*. Fondo Editorial Tropykos-FACES-UCV. Caracas.
- CUEVA, Agustín (1993): *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. Siglo XXI. México.
- CHAVES TESSER, Carmen (1999): "El debate teórico actual", en *Más allá de la pos-modernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana*. Miletó. Madrid: (7-22).
- DAMIANI, LUIS (1991): *Dimensiones fundamentales del Intelectual y Político de Antonio Gramsci*. FACES-UCV. Caracas.
- DELEUZE, Gilles (1994): *Mil mesetas (Capitalismo y Esquizofrenia)*. Pre-textos. Valencia, España.
- DRUCKER, Peter (1994): *La sociedad postcapitalista*. Norma. Bogotá, Colombia.
- DUSSEL. Enrique (1973): *Para una ética de la liberación Latinoamericana*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- DUSSEL. Enrique (1983): *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Nueva América, Bogotá.
- DUSSEL. Enrique (1988): *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Nueva América. Bogotá.
- DUSSEL. Enrique (1986): *Ética Comunitaria*. Paulinas. Sau Paulo.
- ELÍAS, Norbert (1994): *Conocimiento y poder*. La piqueta. Madrid.
- FOLLARI, Roberto (1989): *Interdisciplinariedad, los avatares de la ideología*. UAM. AZCAPOTZALCO, México.
- FURTADO, Celso (1982): "Transnacionalização e Monetarismo." *Revista de Economia Política*. Madrid, No 1.
- FLEURY, Sonia (1998): "Política social, exclusión y equidad en América Latina en los 90." *Revista Nueva Sociedad*. Caracas, N° 156: 72-93.
- FREIRE, Paulo (1979): *La Educación como Práctica de la Libertad*. Siglo Veintiuno Editores. Bogotá, Colombia.
- FREIRE, Paulo (1988): *¿Extensión o Comunicación?* Siglo XXI. México.
- FROMM, Erich (1981): *El Miedo a la Libertad*. Circulo de lectores. Bogotá, Colombia.
- GEVAERT, Joseph (1983): *El problema del Hombre*. Sígueme. Salamanca.
- GERMANI, Gino (1964): "Clases populares y democracia representativa". En *La Industrialización en América Latina*. Kahl, J. (ed). Fondo de Cultura Económica. México: 274-306.
- GERMANI, Gino (1965): "Estrategia para Estimular la movilidad Social". En *La Industrialización en América Latina*. Kahl, J. (ed). Fondo de Cultura Económica. México: 469-487.
- GÓMEZ, I y ALARCÓN, L. (1998): "La Socialidad de la comunicación". *CHASQUI*. Revista Latinoamericana de Comunicación. Quito-Ecuador. N° 64. 36-37.
- GÓMEZ, I y ALARCÓN, L. (1998): "La globalización y los cambios en la gestión de la política social venezolana, a partir de la Agenda Venezuela". Aprobado para su publicación en la Revista *Saber* (Revista Científica del Consejo de Investigación de la Universidad de Oriente) Volumen II, N° 2, correspondiente al período julio-diciembre del año 1999.
- GÓMEZJARA, Francisco (1992): "El papel de la sociología frente a los Modelos de la nueva derecha y la postmodernidad y su compromiso con los actuales sujetos sociales". *FERMENTUM*. Revista Venezolana de Sociología y Antropología. ULA. Mérida, No 3: 77-98.
- HABERMAS, Jürgen (1998): *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus. Buenos Aires.
- HINKELAMMERT, Franz (1987): *Democracia y totalitarismo*. DEI. San José de Costa Rica.
- HOCHMAN, H y MONTERO, M. (1986): *Investigación documental. Técnicas y procedimientos*. Panapo. Caracas.

- HOPENHAYN, Martín (1992): "¿Pensar lo Social sin Planificación ni Revolución?" *Revista de la Cepal*. Santiago de Chile, No 48: 137-148.
- HURTADO, M. y NIEVES, N. (s.f.): *Crisis y proyectos: el grave dilema de las ciencias sociales*. Fondo editorial Tropykos. UCV. Caracas.
- IBAÑEZ RODRÍGUEZ, José (1992): *La perspectiva sociológica: historia, teoría y método*. Taurus Humanidades. España.
- INGROSSO, M. (1973): *Modelos socioeconómicos de interpretación de la realidad latinoamericana. De Mariátegui a Gunder Frank*. Anagrama. Barcelona.
- JITRIK, Noé (1987): *Temas de Teoría*. Premiá. México.
- KESTING, Hanno (1959): *Geschichtsphilosophie und Weltbuergerkrieg*. Winter Verlag. Heidelberg.
- KÜHN, T. (1997): *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. F.C.E. Santiago de Chile.
- LANDER, Edgardo (1990): *Retos del Pensamiento Crítico Latinoamericano en la década de los noventa*. UCV. Cuadernos departamentales. Caracas.
- LANDER, Edgardo (1997): "Las Ciencias Sociales en el Atolladero." *Revista Nueva Sociedad*. Caracas, No 150: 17-23.
- LANZ, Rigoberto (1991): *Cuando Todo se Derrumba, Crítica de la Razón Ilustrada*. Fondo Editorial Tropykos. Caracas.
- LANZ, Rigoberto (1998): "La Sociología que viene. Pensar después de la Posmodernidad". En Sonntag y Briceño (eds). *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Nueva Sociedad, Caracas: (79-85).
- LECHNER, Norbert (1980): *"La teoría y la práctica de la política"*. Estudios Centroamericanos. El Salvador.
- LECHNER, Norbert (1988): "Los Desafíos de las Ciencias Sociales en América Latina". Trabajo presentado para la Reunión Informal de Consulta para evaluar resultados del Gran Programa I, 1986-1987, e identificar estudios prospectivos prioritarios de la región. UNESCO, Caracas.
- LECHNER, Norbert (1977): *Los patios interiores de la democracia*. FLACSO. Santiago de Chile.
- LEVINÁS, Emmanuel (1993): *El Tiempo y el Otro*. Paidós. México.
- LIPOVETSKY, Gilles (1986): *L'Ere du vide. Essais sur l'individualisme contemporaine*. Gallimard. Paris.
- LÓPEZ, Abilio (s.f): *Investigación y conocimiento*. C.E.D. Col. Vive Sucre. Cumaná. Venezuela.
- LYOTARD, J.F. (1979): *La condition post-moderne*. Minuit. Paris.
- LYOTARD, J.F. (1992): *La Postmodernidad explicada a los niños*. Gedisa. Barcelona.
- MAFFESOLI, Michel (1992): *La Violencia Totalitaria*. Herder. Barcelona, España.
- MAFFESOLI, Michel (1994): *En Torno a la Posmodernidad*. Anthropos. Bogotá, Colombia.
- MAFFESOLI, Michel (1990): *El tiempo de Las Tribus*. Icaria. Barcelona.
- MANSILLA, H.C.F. (1990): "Perspectivas para el movimiento socialista en América Latina". *Revista Nueva Sociedad*. Caracas, No 108: 134-144.
- MARCUSE, Herbert (1969): *El Fin de la Utopía*. Siglo Veintiuno Editores. México.
- MARINI, Mauro (1974): *Dialéctica de la Dependencia*. Era. México.
- MARTINEZ, Miguel (1993): *El Paradigma Emergente. Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*. Colección Límites de la Ciencia. Vol. 29. Gedisa. Barcelona.
- MARX, Carlos (1990): *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Siglo XXI. México.

- MIRES, Fernando (1993): *El Discurso de la Miseria o la Crisis de la Sociología en América Latina*. Editorial Nueva Sociedad. Caracas.
- MONETA, C. y QUENÁN, C. (1994): *Las reglas del juego*. Corregidor. Argentina.
- MORENO, Alejandro (1995): *El Aro y la Trama, Episteme, Modernidad y Pueblo*. Centro de Investigaciones Populares. Caracas.
- MORENO, Alejandro (1997): *Desencuentro de Mundos. Heterotopía*. N° 6: (11-37). Caracas.
- MORENO, Alejandro (1993): "El modo de ser del venezolano". *Aripo*. N° 1. Cumaná.
- MUJICA, Michel (1991): *Antonio Gramsci, Hegemonía, Socialismo y Democracia en el Ordine Nuovo y los Quaderni*. FACES-UCV. Caracas.
- MILLS, Wright (1987): *La Imaginación Sociológica*. Fondo de Cultura Económica. México.
- NAVARRO, Rafael (1995): "De la relación como realidad al curriculum comunitario: ¿Heterotopía posible en el mundo de vida popular?". Revista *Heterotopía*. N° 5: (44-60).
- PALMA, Diego (1992): "Los desafíos de la Educación en América en América Latina. La Agenda vista desde la educación popular". *La Piragua*, Revista Latinoamericana de Educación y Política. Chile, N° 4. CEAAL, I semestre.
- PEREZ, Carlota (1991): "Nuevo Patrón tecnológico y educación superior: una aproximación desde la empresa". *Retos Científicos y Tecnológicos*. Vol. 3. UNESCO, Caracas.
- PINTO, Anibal (1985): "Concentración del Progreso Técnico y de sus frutos en el desarrollo latinoamericano". En *Inflación: raíces estructurales*, Serie Lecturas del FCE, México: (39-40).
- PORTANTIERO, Juan Carlos (1988): "Una Visión Prospectiva de las Ciencias Sociales en América Latina." Trabajo presentado para la *Reunión Informal de Consulta para evaluar resultados del Gran Programa I, 1986-1987, e identificar estudios prospectivos prioritarios de la región*. UNESCO, Caracas.
- PORTANTIERO, Juan Carlos (1989): "La Múltiple Transformación del Estado Latinoamericano." Revista *Nueva Sociedad*. Caracas, No 104: 88-94.
- POULANTZAS, Nicos (1979): *Estado, Poder y Socialismo*. Siglo Veintiuno Editores. México.
- QUEZADA PASTRÁN, Freddy (s.f): *Modernidad y Postmodernidad en América Latina*.
- QUIJANO, Aníbal et al., (1989): *¿Nuevos Temas, Nuevos Contenidos? Las Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe Ante el Nuevo Siglo*. UNESCO. Nueva Sociedad. Caracas.
- RAMOS, Olga (1997): "Educación, Ciencia y Tecnología". En *Ideas para el Debate Educativo*, Fundainved- Consejo Nacional de Educación, Caracas (179-197).
- RIVERA, Marcia (1996, Agosto): "Hacia nuevas articulaciones en la relación estado-sociedad en materia de políticas sociales." Ponencia presentada en la *Reunión Técnica sobre el Monitoreo de las Metas a favor de la Infancia del Compromiso de Nariño Antigua*, Guatemala.
- REYNA, Juan (1988): "Las Ciencias Sociales en América Latina Hacia el año 2000. Una Prospectiva Institucional." Trabajo presentado para la *Reunión Informal de Consulta para evaluar resultados del Gran Programa I, 1986-1987, e identificar estudios prospectivos prioritarios de la región*. UNESCO. Caracas.
- ROBLES, Fernando (1999): "Los Sujetos y la Cotidianidad, elementos para una microsociología de lo contemporáneo". *Sociedad Hoy*. Universidad de Concepción. Chile.
- ROBLES, Fernando (2000): *El problema de la complejidad y el teorema de la doble contingencia. El núcleo del orden social en la autopoiesis indexical*. Mimeo.
- RODRÍGUEZ, Francisco (1997): *Ideología, Poder y Desarrollo Teórico en América Latina*. Mimeo.
- RODRÍGUEZ, William (1997): *La Implicación Investigativa. Heterotopía*. N° 6: (39-52).
- RODRÍGUEZ, William (1995): "La producción del conocimiento desde un grupo de investigación: El Centro de Investigaciones Populares (CIP)". *Heterotopía*. N° 5: (61-80).

- ROITMAN, Marcos (1995, Julio): "Las Maldiciones de la Sociología Latinoamericana". Ponencia presentada en el *VI Encuentro Nacional de Estudiantes de Sociología y Antropología*. Universidad de Oriente, Cumaná, Venezuela.
- ROITMAN, Marcos (1996): *Democracia y política en América Latina*. Cendes. UCV. Caracas.
- SAVATER, Fernando (1993): *Ética para Amador*. Ariel. Barcelona, España.
- SEGRERA, Francisco (1998): "La UNESCO y el futuro de las ciencias sociales en América Latina y el Caribe" en Sonntag y Briceño (eds). *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Nueva Sociedad, Caracas. (57-65).
- SCANNONE, Juan Carlos (1976): "Trascendencia, Praxis Liberadora y lenguaje". En *Teología de la Liberación y Praxis Popular*. Sígueme. Salamanca.
- SCANNONE, Juan Carlos (1982): "Sabiduría, Filosofía, Inculturación". *Revista Stromata*. Argentina, julio-diciembre. Nº 4: 317-327.
- SCANNONE, Juan Carlos (1990): "La cuestión del método de una Filosofía Latinoamericana". *Revista Stromata*. Argentina, enero-julio: 75-81.
- SCANNONE, Juan Carlos (1991): "Nueva Modernidad Adveniente y Cultura Emergente en América Latina". *Revista Stromata*. Argentina, enero-julio: 145-191.
- SOSA, Raquel (1998): "Los retos de la sociología latinoamericana: algo de lo que tenemos, algo de lo que buscamos". en Sonntag y Briceño (eds). *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Nueva Sociedad, Caracas. (51-55).
- SONNTAG, Heinz (1988): *Duda/ Certeza/ Crisis. La evolución de las ciencias sociales de América Latina*. UNESCO-Nueva Sociedad. Caracas.
- SONNTAG, Heinz (1989): *¿Nuevas Temas, Nuevos Contenidos? Las Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe ante el Nuevo Siglo*. UNESCO-Nueva Sociedad. Caracas.
- SOTELO, Adrián (1990): "Génesis y actualidad de la teoría marxista de la dependencia". *Estudios Latinoamericanos* Nº 11, 12, 13. CELA-FCP y S, México.
- SOTELO, Adrián (1999): "La crisis de los paradigmas y la teoría de dependencia en América Latina". Disponible en: <http://www.uniovi.es/-filesp>.
- TOMASSINI, Luciano (1995). *Las relaciones Internacionales en un mundo posmoderno*. Buenos Aires, Grupo Editorial Latinoamericano.
- TOURAINÉ, Alain (1994): *Crítica de la Modernidad*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina.
- TOURAINÉ, Alain (1989): "Los Problemas de una Sociología propia en América Latina". *Revista Mexicana de Sociología*. UNAM. México, No 3: 4-22.
- TOURAINÉ, Alain (1984): *Le retour de l'acteur*. Paris.
- TORRES RIVAS, Edelberto (1990): "Las ciencias sociales vitas de nuevo". *Nueva Sociedad*. Caracas, No 108: 18-27.
- VATTIMO, Gianni Et al, (1994): *En Torno a la Posmodernidad*. Anthropos. Bogotá, Colombia.
- VERGARA, Jorge (1995, Julio): "La Crisis Teórica de la Sociología Latinoamericana y la Formación del Sociólogo". Ponencia presentada en el *VI Encuentro Nacional de Estudiantes de Sociología y Antropología*. Universidad de Oriente, Cumaná, Venezuela.
- VERGARA, Jorge (1996): "Las Ciencias Sociales y la Búsqueda de una Sociedad Justa." *Cuadernos del CENDES*. Caracas, No 34: 21-37.
- VESSURI, Hebe (1996): "Pertinencia de la Educación Superior Latinoamericana a finales del siglo XX". *Nueva Sociedad*. Caracas Nº 146, (102-121).
- WALLERSTEIN, Immanuel (1996): *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI. España.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1998): "Diferenciación y reconstrucción en las ciencias sociales". *Carta Nº 7*. ISA. Disponible en: <http://www.ucm.es/info/isa/canada.htm>

WEBER, Max (1973): *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu. Buenos Aires.

WEBER, Max (1984): *Economía y Sociedad*. F.C.E. México.

ZEMELMAN, Hugo (1993): "Sobre Bloqueo Histórico y Utopía en Latinoamérica". *Problemas del Desarrollo*. México, No 95: 15-24.

ZEMELMAN, Hugo (1995): *Determinismo y Alternativas en las Ciencias Sociales de América Latina*. Nueva Sociedad. Caracas.

ZEITLIN, Irving (1982): *Ideología y teoría sociológica*. Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina.

Equidad política, pluralidad cultural y comprensión del pasado histórico

Political Equity, Cultural Plurality and Understanding of the Historic Past

Anibal FORNARI

*Instituto de Filosofía. Universidad Católica de Santa Fe,
CONICET, Argentina.*

RESUMEN

Para Rawls el problema de la filosofía política es la existencia duradera y estable de la sociedad democrática, *profundamente dividida* en la instancia cultural. El concepto de *ciudadano* implica *epokhé* sobre las identificaciones y la *justicia como equidad* discrimina uso *público* y *privado* de la razón. La privatización de la racionalidad cultural socava durabilidad y estabilidad. Las identificaciones exigentes trascienden la privacidad y mutua extraneidad en indiferente tolerancia, polarizadora del espacio público sobre el poder. La *tolerancia virtuosa* (Ricoeur) implica identificaciones críticas y libertad educativa. La hipótesis de significado del pasado histórico es instancia ineludible de identificación exigente y democracia viva.

Palabras clave: Identificaciones plurales, equidad política, tolerancia virtuosa, sociedad civil, libertad educativa

ABSTRACT

For Rawls, the problem of political philosophy is the lasting and stable existence of democratic society, which is *profoundly divided* in the cultural instance. The concept of *citizen* implies *epokhé* about identifications and *justice as equity* discriminates between the *public* and *private* use of reason. The privatization of cultural rationality undermines durability and stability. These exacting identifications transcend privacy and mutual strangeness in the form of indifferent tolerance, which polarizes the public space regarding power. *Virtuous tolerance* (Ricoeur) implies critical identifications and educational liberty. The hypothesis of the meaning of the historical past is an unavoidable example of exacting identification and live democracy.

Key words: Plural identifications, political equity, virtuous tolerance, civil society, educational liberty.

La cultura política de una sociedad democrática presupone la pluralidad de procesos de identificación personal y la correlativa diversidad asociativa de sujetos culturales. Éstos están cualificados por experiencias y comprensiones religiosas, filosóficas y morales diversas, dentro de un mismo espacio político-institucional, que ha de objetivar para todos un sentido de la justicia que exprese la convicción y la voluntad de vivir-juntos. ¿Cuál es el problema que, ante esto, debe afrontar una teoría política de la justicia? “Una de las tareas del liberalismo como doctrina política es -dice Rawls- contestar a la siguiente pregunta: cómo debe ser entendida la unidad social, teniendo en cuenta que no puede alcanzarse un acuerdo público en torno a una única idea del bien y que siempre encontraremos una pluralidad de concepciones opuestas e incommensurables? Y suponiendo que la unidad social sea concebible, ¿bajo qué condiciones resulta posible?”¹. Se trata de pensar, a la vez, las unidad política de los ciudadanos y la diversidad social de identidades personales y culturales, las que, en principio, pretenden ser propuestas experimentables, totalizantes y coherentes, es decir, *racionalmente responsables*. La teoría política, entonces, elabora las condiciones posibilitantes de “la existencia duradera de una sociedad [tendencialmente] justa y estable de ciudadanos libres e iguales que, sin embargo, no dejan de estar profundamente divididos [diferenciados] por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables”². Rawls, en virtud de una explícita abstracción metodológica, construye teorematícamente su teoría de la justicia, autoconsciente de su límite respecto a los contenidos identificantes de la pluralidad cultural, pero se halla en dificultades a la hora del tratamiento asuntivo-crítico de los mismos, según la metodología a ellos adecuada. La diversidad cultural es reconocida y, al par, neutralizada. La cuestión estriba en saber si su interpretación del estado puede ser re-abierta a la dinámica cultural de la sociedad civil, aún desde una profundización de su propio punto de vista formal³.

1. “IDEAS INTUITIVAS BÁSICAS” E IDENTIDADES CULTURALES PLENAS

Desde una concepción política de la persona -como ciudadano-, Rawls establece el fundamento adecuado de un régimen constitucional equitativo y universalmente normativo. El experimento político-reflexivo de implicarse en la “posición original” requerida a todos en cuanto pretenden convivir como ciudadanos, coloca bajo un “velo de ignorancia” precautorio a la propia identidad e historia cultural, así como a la posición lograda y a la que le corresponda desempeñar ulteriormente. Es un medio de auto-esclarecimiento público para reconocer la racionalidad y consecuente universalidad de los principios de justicia, como criterios de funcionamiento asociativo entre personas libres e iguales. Al prescindir de todo compromiso con una visión moral, filosófica y religiosa omnicompreensiva, se establecen los principios y las derivaciones de esta concepción equitativa de los ciudadanos,

1 Rawls, John., “La justicia como equidad: Política no Metafísica”, *Agora* n° 4, Verano (1996), pp. 46-47.

2 Rawls, John. *Liberalismo político*, México, FCE 1995, trad. Sergio R. Madero Báez, p. 33. [De aquí en adelante, entre corchetes, agregado mío en el texto citado].

3 Sobre eventual incompatibilidad interna entre el primero (*Teoría de la Justicia*) y segundo (*Liberalismo político*) Rawls, respecto a la fundamentación “filosófica” de la democracia y el liberalismo, Cfr. Rosenkrantz, Carlos: “El nuevo Rawls”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXII, n°2, Primavera (1996), pp. 223-249. Sobre validez normativa y posibilidad de conciliación entre libertad e igualdad, Cfr. Hernández López, Daniel: “John Rawls: de la Teoría de la Justicia al Liberalismo Político”, *Revista de Filosofía*, n°28 (1998-1), pp. 75-97.

sin que eso sea un ideal ético que pretenda gobernar la totalidad de la vida, sino “un ideal integrado a una concepción política de la justicia que se aplica a la estructura básica de la sociedad”⁴. Ahora bien, esas “visiones omnicomprensivas” del bien, ¿tienen en Rawls una significación constitutiva para formar la estructura básicamente justa de un estado democrático *estable*?

En primer lugar, la “cultura pública” de una democracia constitucional debe contener “ideas intuitivas básicas”, extraídas de las experiencias y doctrinas omnicomprensivas inherentes a la historia de esa sociedad, convergentes en un “consenso superpuesto”. El núcleo de éste debe ser identificado por la teoría política de la justicia, como “ideas intuitivas compartidas”, como valores entresacados y establecidos más allá de sus diferentes fundamentos vivos, en cada caso reconocidos. Así los valores quedan metodológicamente aislados de la raíz ontológico-existencial nutriente. Pero este corte de Rawls no implica que esas intuiciones axiológicas básicas compartidas deban ser parasitariamente adoptadas, como si el consenso superpuesto fuese un *modus vivendi* que va de suyo. Un mero acatamiento fáctico, correlativo a un escepticismo relativista acerca del estatuto ontológico de las concepciones omnicomprensivas, sería democráticamente equívoco y preparatorio de una homologación cultural totalitaria. Establecer la coherencia jurídica y la moralidad básica, constitucionalmente normativas, exige una restricción de esas intuiciones en función de una concepción política universalizable y constituyente de ciudadanías válidas. Pero la misma concepción de la justicia como equidad es también ya una concepción moral que integra otras concepciones compatibles con ella, acerca de la persona, de la sociedad, del derecho, de la justicia. Sobre todo, para poder materializarse, debe valorar e integrar virtudes vividas y cada vez retransmitidas (confianza, honestidad, respeto, solidaridad, etc.), cual disposiciones cooperativas. Éstas, para ser efectivas, deben estar integradas en una perspectiva totalizante y fundada del sentido de la vida. De lo contrario tienen una permanencia voluntarista históricamente fugaz y una aplicabilidad circunstancial ligada a las variaciones del sentimiento y de las pasiones, pues carecen de una estructuración existencial coherente y razonable. Con la gravedad de que, sin esas disposiciones estables, los principios de justicia política quedan en el aire o son acatados apenas en mezquina y temerosa prevención de una posible e irrecuperable desventaja.

En segundo lugar, estas concepciones teleológicas del bien, en principio compatibles, existentes en la base social, forman un plexo de “fundamentaciones adicionales”⁵ respecto a las ideas intuitivas convergentes en el consenso superpuesto. Este carácter adicional se sustenta como “complemento” requerido, en el marco operatorio del proceso abstracto-reflexivo, para construir los principios formales esenciales de la justicia como equidad política. Porque esas ideas intuitivas y las concepciones englobantes del bien que las sustentan en el plano racional ontológico, son en realidad prioritarias para la efectivización histórica del estado constitucional equitativo. Por eso, ellas deben reactualizarse críticamente para no decaer en un proceso degenerativo de descomposición fragmentaria e irracional. Los “teoremas” propios de la teoría política de la justicia, organizadores de la unidad institucional de la sociedad, deben ser de nuevo reconocidos y reapropiados por las personas reales que participan sucesiva y problemáticamente de experiencias culturales omni-

4 Rawls, John. “La justicia como equidad...”, p. 43.

5 Ibid., p. 45.

comprensivas. Pues son éstas las que posibilitaron históricamente a esos mismos principios de equidad, generando el consenso superpuesto y preparando la razonabilidad operatoria del teorema político-moral.

De lo precedente, emergen estas preguntas: ¿basta la formal institucionalización homologatoria de las intuiciones básicas compartidas, para que éstas no queden en un mero *modus vivendi* acomodaticio, que acaba convirtiendo al estado mismo en el bien-*telos* último, pero ahora coercitivo de la sociedad toda, ideológicamente absorbida por la “síntesis política de la verdad y del bien”⁶? ¿Acaso, las concepciones omnienglobantes del bien, que posibilitaron el consenso superpuesto, son reducibles a meras “circunstancias subjetivas”⁷ de la justicia política, históricamente dadas y luego descartables en los tiempos maduros del sujeto político autónomo y teoreáticamente motivado? Las metódicamente suspendidas concepciones teleológicas ¿subsisten indefinidamente de suyo si no son re-experimentadas y racionalmente explicitadas? ¿O deben ser definitivamente reducidas a depósito ideológico disponible para reactivar, circunstancialmente, las intuiciones básicas en función de la gobernabilidad de la sociedad? ¿Requieren ellas del ejercicio público de la racionalidad, como reiterado inicio del preguntar fundamental y como problematización apropiativa de contenidos sustantivos, configuradores de la significatividad del espacio público y del ejercicio pleno de la razón, reconocida en sus diversos niveles metódicos? Un auténtico estado de derecho, ¿no debería garantizar el dinamismo público, pre- y meta-estatal de la razón y de la acción, para que las personas y los movimientos comunitarios confronten y desarrollen críticamente su identidad, enriqueciendo de paso, el consenso superpuesto y posibilitando disensos fundados, comunicables y convivibles?

La respuesta a estas preguntas constituye un requisito para el dinamismo estable y para el desarrollo básicamente justo de una democracia viva. Rawls descarta que *hoy* sea viable establecer *políticamente* una concepción teleológica única del bien, instituida normativamente para todos. Esto, indudablemente, debe ser reconocido y confirmado a un nivel aún más profundo. Porque es esencial para la vida política en sí misma, y en cuanto democrática, y no sólo para el *hoy*. Pero esto presupone, *también políticamente*, plena libertad cultural y educativa públicas, como equidad estatal que no penaliza económica y culturalmente a la sociedad cuando ésta ejerce su derecho de educar, proponiéndose en el espacio público. La equidad no se confunde con la hegemonía del estado-*télos*, expropiado a la sociedad en su conjunto por un determinado sujeto cultural que presume expresar la “neutralidad”. El carácter instrumental del estado democrático, como *órganon* de unidad social y de equidad político-institucional, remueve los obstáculos y valoriza las presencias culturales actuantes en la *praxis* social, cuya pluralidad, si es *consistente*, promueve la cualidad del bien común.

6 Cfr. Ricoeur, Paul. *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1964, pp. 165-197. El autor reflexiona sobre la exigencia ideal de unidad de la verdad, a través de la diferenciación de sus niveles de manifestación, al par que cuestiona la pretensión de precipitar la “síntesis especulativa” (se diría “racionalista”), la “síntesis política” (se diría “ideológico-totalitaria”) y la “síntesis clerical” (se diría “doctrinaria-formal”), en cuanto totalizaciones abstractas ejercidas sobre el ideal de lo verdadero, antropológicamente constitutivo como camino reflexivo desde la experiencia, antes que como poder y como discurso.

7 Rawls J. “La justicia como equidad...”, p. 46.

2. EPISTEMOLOGÍA DE LA UNIDAD POLÍTICA Y ONTOLÓGICA DE LA PLURALIDAD CULTURAL

El corte epistemológico de la *teoría política de la justicia* responde a la acendrada determinación rawlsiana por *organizar* una *unidad estatal equidistante* de la sociedad. Otorga así una primacía no dialéctica al estado respecto a la posible demanda de identidad de los integrantes de la sociedad civil, en el horizonte de la verdad y del bien. “El concepto de justicia es independiente de, y previo a, el concepto del bien en el sentido de que sus principios limitan las concepciones del bien que son *permisibles*. Una estructura básica justa y sus instituciones fundamentales establecen el *marco* dentro del cual pueden *promoverse* las concepciones del bien. En otro lugar -dice Rawls-, denominé a esta relación entre la concepción de la justicia y las concepciones del bien *la prioridad del derecho*”⁸. Esta prioridad de la estructura política sobre las exigencias más constitutivas de la persona, de la sociedad civil y de la misma filosofía en su dinámica completa, es hecha a favor de éstas. Pero ahí está latente una alteración del sentido y alcance de la razón con validez pública, que puede terminar en lo contrario de lo previsto. El estado y sus variadas instituciones es, obviamente, gobernado por hombres concretos, dotados de pertenencia, de convicciones ideales, y también de pasiones que pueden destruir el sentido del poder. Si la prioridad del marco institucional y de la neutralidad equitativa no están acompañadas de una capacidad de valorización de las concepciones del bien, tenderá a ser conservada por sí misma como lugar de concentración de poder, dictaminando lo que es lícito hablar y lo que se debe acallar en el ámbito de la discusión pública. Así el poder mismo se convierte en fin y quienes lo ejercen tienden a esconder o denegar su pertenencia cultural para poder neutralizar a las demás. El criterio político acerca de las concepciones del bien permisibles o excluibles, no está explícitamente abierto a criterios meta-políticos más profundos de racionalidad, con los que dialectizarse. Entonces, la sombra de la “razón de estado” recubre con su discrecionalidad a la “razón pública”. Al par que se delimita el alcance del espacio y de la razón públicos, se ensancha la atribución política de discriminar lo culturalmente pertinente a un estado democrático.

Ciertamente, la teoría política de la justicia, en cuanto tal, no pretende homologar las experiencias culturales ni la búsqueda de verdadera identidad y comunidad. Ella se propone forjar -mediante un *método parcial de esclarecimiento reflexivo* y de accesible comprensión- un marco jurídico equitativo *universalizable* que facilite la promoción de todos y el plural “agonismo”⁹ -antes que un apriorístico antagonismo- de los sujetos constituyentes de la sociedad civil. Ese marco de equidad *ciudadana* garantiza a todas las concepciones del bien estar presente en forma personal y asociativa, para vivir y proponer a todos la razonabilidad y el testimonio de su respuesta al problema humano. Se exponen así a la verifica-

8 Ibid., p. 47 [cursivas mías].

9 Cfr. Mouffe, Chantal. “Pluralismo agonista: la teoría ante la política” Entrevista con Ch. Mouffe”, (realizada por Antonella Atili), *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 8, 1996, pp. 139-150. Este agonismo, que pretende sustraer la dialéctica originaria de lo político de la relación amigo-enemigo y situarla en el plano más civilizado de la relación entre iguales en posiciones adversarias razonables, sin embargo, es realmente tal cuando se ubica en un nivel antropológico pre- y meta-político, como tarea de confrontación, al par íntima y alterativa, en pro de una identificación exigente. Una identidad asumida en forma autoconsciente y posibilitada desde un encuentro eminente con otro, en el que se vislumbra un camino de identificación que abarca la totalidad de la vida y no sólo el aspecto político, es realizada en el horizonte del reconocimiento de la dignidad fundamental y universal de lo humano, y también “frente al mundo” y su mentalidad dominante, partiendo desde la herencia cultural de la propia comunidad de pertenencia.

ción de su concepción del bien, tanto hacia adentro como hacia afuera de la propia dinámica comunitaria. Pretender *imponer políticamente* a todos desde el estado, una identificación cultural unívoca, es atribuirse despóticamente una representación exhaustiva de las presencias sociales reales. Una verdadera identidad nunca pasa por encima de las personas concretas, siempre emergentes a la vida y al problema del sentido. Ellas se ven impulsadas a reiniciar, desde su libertad respondiente y desde su educación en el uso integral y abierto de la razón, su propio camino de identificación, así como a re-encontrar su pertenencia comunitaria profunda. La identificación existencialmente persuasiva porque racionalmente totalizante de *todos los factores* de la experiencia humana, queda a mitad camino si se reduce a la sistematización ideológica de algunos valores selectivamente extraídos del plexo histórico-cultural integral, sin percibir sus nexos lógicos con la totalidad de la cuestión del sentido y sus implicaciones existenciales últimas en relación a los problemas efectivos de la vida. La extracción axiológica desarraigada del *humus* ontológico de la experiencia antropológica e histórica puede, incluso, ser coherente, pero queda fijada en la exaltación unilateral de algún aspecto de la experiencia humana (p.e. el político). De ahí la necesidad "emotivista" de recargar la coherencia del ideario con la postulación del "apasionamiento", tal como en parte lo evidencia Chantal Mouffe¹⁰. Su reivindicación de una identidad resuelta por "desneutralización", se pliega a un tipo de agonismo que es ideológico en tanto está centrado en el nivel secundario del discurso, de las estrategias retóricas y del trabajo sobre el sentimiento.

Los presupuestos de Rawls dificultan la comprensión del proceso antropológico de identificación. Su kantiano rechazo de la aristotélica concepción teleológica de la vida política contiene, sin embargo, una ambigüedad que da pie a la superación de su propio límite. En efecto, del "consenso superpuesto" son selectivamente extraídas ideas intuitivas compartidas, informadoras del sentido de las diversas prácticas e intercambios sociales cotidianos. Estas ideas son concentradas en los axiomas básicos de la teoría política de la justicia. Pero no por eso dejan de implicar, en los estados históricos, un vigente sistema de convicciones acerca del bien, de los valores y del sentido del mismo convivir político. De la concepción omnienglobante del bien recibe el estado la calidad ética de los ciudadanos, gracias a la cual el destino de la ciudad también íntimamente les concierne y los lleva a comprometerse con las exigencias políticas de la justicia. El propósito de Rawls es evitar que la dinámica del poder político se apropie del bien y haga acepción de personas. Los ciudadanos libres e iguales serían afectados en su dignidad si fuesen coaccionados a permanecer mecánicamente en una identidad última políticamente establecida y judicialmente asegurada. Quedarían desamparados y excluidos de la vida política si no permaneciesen en ese mecanicismo cultural, habida cuenta del imprevisible ritmo personal de las decisiones y de la decantación existencial y racional de las convicciones últimas. Por eso, el *concepto de ciudadanía* es necesario y alude a un valor ético-político *universal*, puesto en evidencia desde aquél *civis romanus sum, appelo Caesarem*, de Saulo de Tarso¹¹, exigido al estado ante la

10 Cf. Mouffe Ch. o. c., p. 150: Frente al repliegue liberal en la neutralidad de lo público, se propone revitalizar la ideología liberal como cuestión de "*movilizar las pasiones, no de afirmar que somos neutrales, sino movilizar las pasiones hacia los valores liberales. Pero es una cuestión de redescrípción, de persuasión, de retórica y no de empezar a hacer tratados para mostrar que eso (el neutralismo) es el verdadero sentido del pluralismo*".

11 Cfr. Badiou. Alain. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF 1997.

condena infligida por parte de los supuestos custodios de su cultura de pertenencia y de su originaria comunidad histórica.

Como “personas libres, los ciudadanos exigen el derecho de que su persona sea considerada independiente de toda concepción particular del bien y de su esquema de fines últimos; exigen no ser identificados con ellas [en cuanto ciudadanos]. Dada su capacidad moral para *elaborar, revisar y perseguir racionalmente* una concepción del bien, los cambios no afectan su *identidad pública* como personas libres. Por ejemplo, cuando los ciudadanos se convierten de religión o, simplemente, abandonan la fe, no dejan de ser, por cuestiones de justicia política, las mismas personas que eran antes”¹². Esta necesaria dimensión ética universal inherente a la categoría política del hombre en cuanto ciudadano, significa, si se ha de ser coherente, que el *télos* del bien común político está en función de un *arkhé* y de un *télos* pre- y meta-político, que cualifica la trascendencia públicamente válida de la persona concreta, en cualquier instancia y forma de su existencia, por el hecho mismo de existir. Su dignidad ontológica y pública excede todo horizonte de pertenencia comunitaria, toda cualificación resultante del oficio que realiza o incluso de la (in)moralidad de sus acciones, y debe ser reconocida en toda situación de estado. La persona humana en sí misma es el *universal concreto* que funda el *universal formal* de la ciudadanía, y no a la inversa. La comunidad de pertenencia que sostiene este *ethos personal* está constituida por una autoconciencia *ecuménica*¹³, portadora del sentido del *universal concreto*. La trascendentalidad del ciudadano, fundada en su *capacidad moral para elaborar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien*, no sería reconocida en forma coherente si estas capacidades se remitiesen a la equívoca categoría de *razón privada*. La razón sin más es siempre personal y, al par, es apertura intencional a la totalidad y mediación intersubjetiva públicamente referida. Toda relación interpersonal significativa y comprometida se realiza en el horizonte de la vida pública.

De lo dicho se deduce también la ilegitimidad de una concepción política que presuponga en todos los ciudadanos el consentimiento a una sola concepción del bien institucionalmente normativa, aún en las sociedades culturalmente homogéneas. Porque ese “todos” está afectado por múltiples contingencias al respecto, lo que es propio de sujetos finitos insertos en el intercambio de las generaciones y en procesos personales diversos y polémicos de maduración, en su paso por el escenario social. El asentimiento pleno a una concepción consistente del bien es tanto un logro esforzado de la razón, leal a la estructura del deseo de quien la ejerce, cuanto el gratuito acontecimiento de un encuentro histórico y personal. Es, entonces, *políticamente decisivo* reconocer el *espacio público orgánico* de libertad para este ejercicio sistemático de la racionalidad y de la verificación, referido a la identidad constitutiva de las comunidades de pertenencia cultural configuradoras de la sociedad civil. Pero de ahí a decir que “el liberalismo es una concepción política que supone la existencia de múltiples concepciones del bien, conflictivas e incommensurables, *cada cual compatible con la plena racionalidad de los seres humanos*”¹⁴, es diluir el plexo histórico-cultu-

12 Rawls J. “Justicia como equidad...”, p. 40 [primeras cursivas, mías].

13 Este concepto indica la trascendencia de las personas respecto a cualquier totalidad que las pretenda exhaustivamente abarcar, y al mismo tiempo, refiere a una experiencia metapolítica y transcultural de la libertad, que posibilita discernir y asumir todo indicio de positividad y de valor dentro de cualquier experiencia y contexto.

14 Rawls J., “Justicia como equidad...”, p. 46 [cursivas mías].

ral de la sociedad civil y el sentido personal-público de la razón, obstruyendo la posibilidad del mutuo reconocimiento a partir de criterios básicos de inteligibilidad¹⁵. Si éstos no son reconocidos, la “cultura pública de una sociedad democrática”¹⁶ se reduce a relaciones y diálogos meramente instrumentales.

3. RECONOCIMIENTO MUTUO Y “TOLERANCIA VIRTUOSA”

Para Rawls, “la estabilidad de esta unidad [en una sociedad democrática centrada en la equidad y motivada a la cooperación social] depende fundamentalmente del contenido de las doctrinas filosóficas, religiosas y morales disponibles que convergen en el consenso superpuesto. (...) Este consenso superpuesto parece mucho más estable que un consenso que se base en perspectivas que expresan escepticismo e indiferencia hacia los valores filosóficos, religiosos y morales, o que considere a la aceptación de los principios de justicia como un simple y prudente *modus vivendi* dado el equilibrio existente de fuerzas sociales”¹⁷. La importancia de la concepción de la justicia como equidad radica en que, si ella es bien entendida, posibilita el desarrollo de la autoconciencia de las experiencias y conceptualizaciones del bien más comprensivas, actuantes en la sociedad. Éstas aportan, en tanto son lo que deben ser¹⁸, una estabilidad viviente a los valores ciudadanos y una conciencia de la función propia y del límite crítico de la vida política. Sustentan la apertura de las personas y de la sociedad civil en una conciencia teleológica que nutre a la vida política, porque la precede, la asume y la supera. Pero para Rawls esta perspectiva forma parte de un “razonamiento (que) es altamente especulativo y señala cuestiones que son poco entendidas.”¹⁹ ¿Dónde radica esa in-inteligencia? Para Rawls, la compatibilidad “política” entre esta *perspectiva ontológico-teleológica* y su *perspectiva jurídico-formal de la justicia como equidad* “no tiene respuesta práctica”²⁰, porque la segunda excluye a la primera, tal como la democracia excluye al autoritarismo²¹. Exacerba así la incompatibilidad entre lo

15 La cuestión del pluralismo cultural debería ser pensada en sus proporciones inteligibles. No cualquier postura es una cultura; tal vez sea un “proyecto” con fuerte componente circunstancial y sentimental. Incluso una gran tradición troncal facilita y admite libres desprendimientos fragmentarios que son in-inteligibles sin ella. Pero lo propio de los fragmentos obtenidos por oposición es clausurarse en su unilateralidad y tornarse incommunicables entre sí. Sólo lo logran al re-comprenderse auto-críticamente desde el tronco vital. Es de alto valor crítico, al respecto, el abordaje ético-histórico de Alasdair MacIntyre en: *Whose justice? Which rationality?*, New York 1988, y *Three Rival Versions of Moral Inquiry (Encyclopaedia, Genealogy and Tradition)*, Indiana 1990.

16 Rawls J., “Justicia como equidad...”, p. 47.

17 Ibidem.

18 Una concepción omnienglobante del bien comporta, entre otros, estos aspectos formales: tener el *valor de la prueba*, como propuesta cultural positivamente generativa de una historia y de un flujo de civilización, auto-consciente de la *diferencia esencial* entre lo humano y lo prehumano; expresar el *valor de la razón* a través de su sistematicidad abarcadora de la realidad en su conjunto, abierta de algún modo a la trascendencia del significado último; expresar el *valor de la libertad* como condición básica de una sociabilidad centrada en la responsabilidad de educarse para convivir y procrear; disponer del *valor autocrítico de la justicia* como conciencia sistemática de la diferencia entre el bien y el mal, y el sentido de la alteridad y de los límites.

19 Rawls J., “Justicia como equidad...”, p. 48.

20 Ibid., p. 46.

21 Esta reducción pan-política del problema racional de la identidad personal y cultural, debería re-establecer la pregunta acerca de cual de las dos “perspectivas” (teleológica y formal) es más abierta y *efectivamente* integradora de la verdad de la otra.

que él llama *la* concepción de la justicia -que tiene un valor teórico y práctico formal universal-, y *las* concepciones del bien -que tienen un valor hermenéutico de contenido relativo-, a las que el *principio de tolerancia* coloca en pacífica y extrínseca coexistencia. Los significados antropológicos no pueden ser afirmados sino como opiniones más o menos bien fundadas. Sin embargo, los significados empeñados en un proceso de identificación exigente no se resignan al nivel de la opinión sino que resultan de un *agonismo* racional de índole alterativa, de una confrontación experiencial y racional, interna y externa a la persona y a su comunidad de pertenencia, según un criterio ontológico de verdad. La misma dimensión histórica está entre esos tópicos alterativos, que impiden la postración del yo en una pseudo-identidad monádica, unidimensional y autoconformada.

El principio de tolerancia reivindicado por Rawls -desde una gnoseología blanda y relativista, correlativa a una epistemología dura y sistémica- tiene como parámetro de discernimiento de los significados antropológicos y culturales, su funcionalidad con respecto al concepto de democracia. Los contenidos son significativos por su utilidad política. El estado equitativo, en efecto, no *oficializa en forma excluyente* a concepciones omnienglobantes del bien, aunque ellas hayan generado la institucionalización de un tal estado desde la sociedad civil. Esto no significa cultivar la indiferencia o la distancia política artificiosa respecto a la realidad cultural que produjo, sostiene y asume ese orden constitucional, como si se tratase de un sistema jurídico que no incluye la indicación de sus fundamentos antropológicos y morales originantes. Significa, más bien, que los procesos de identificación exigente deben ante todo correr libremente sus riesgos en el ámbito de la sociedad civil que tal estado debe proteger como espacio público orgánico de configuración antropológica totalizante. Entonces, el *nivel político-institucional de la justicia como equidad* no debe ser confundido con el *nivel cultural-educativo público (no estatizado) de la verdad* o de la pretensión de verdad, dirigida propositivamente a la posible receptividad y libertad educativa de todos.

El estado de derecho implica una ascesis metodológica en cuanto no se arroga el papel de juez de la verdad de los dinamismos omnienglobantes de identificación que, sin embargo, configuran el consenso superpuesto que lo sustenta. Un estado educido desde la sociedad y no impuesto a ella, conlleva en su impronta constitucional ese reconocimiento, incluso para dar cuenta de su propia legitimidad y para permanecer como realidad política válida. En la medida en que se constituye para que la sociedad crezca en posibilidad de iniciativa y en capacidad de juicio sobre las propuestas más correspondientes a las exigencias propiamente humanas de sus miembros, también *renuncia a ser un estado confesional y pedagógico* (religioso, agnóstico o irreligioso). La auténtica “laicidad” del estado renuncia en su ascesis metodológica a apropiarse de atributos que exceden su competencia, en todas sus instituciones. Sobre todo debe renunciar a ese confesionalismo educativo encubierto bajo el manto de la “neutralidad”, que se vale del estado para imponer como verdad de la razón pública al “laicismo”. Éste, al censurar como impertinentes o ingenuas a las preguntas que expresan y guían a la razón ante la inevitable demanda existencial de identificación totalizante, consagra a la ideología cientificista y a sus sucedáneos, entre ellos la fetichización del poder y del éxito, como representantes de la objetividad y de la universalidad.

La tolerancia como *equidad positiva y activa* consiste en reconocer políticamente la existencia de diferencias consistentes, en tanto ámbitos de referencia para procesos de identificación personal exigente. Según la primera formulación del principio de justicia de Rawls, esto significa reconocer la igualdad ante la ley de las concepciones omnienglobantes del bien. Junto al incondicional derecho a la vida, todo individuo tiene igual derecho a la

libertad de conciencia, de expresión, de asociación, de educación y de iniciativa para responder a sus exigencias humanas, sin que sus preguntas fundamentales sean recludas en una obtusa privacidad. Una concepción política de la justicia como equidad coloca “entre paréntesis la cuestión de la verdad, no por escepticismo -advierde Ricoeur-, como en una concepción que partiría del relativismo, sino porque la cuestión no es pertinente en este plano (...). Ante la ley los individuos son considerados como portadores de creencias, convicciones e intereses que definen el *contenido* de sus discursos”²². Atendiendo ahora a la segunda formulación del principio de justicia, se prepara la transición del plano institucional al plano propiamente cultural y moral del reconocimiento mutuo. El procedimiento consiste en aumentar las ventajas de los más desfavorecidos en el reparto desigual de beneficios y cargas, tratando de disminuir también las desventajas que ya deben acatar los más favorecidos. Pero siempre se trata de individuos portadores de exigencias humanas y de convicciones correspondientes. Proteger la libertad cultural y los intereses de los más débiles, no significa constituirlos en clientela incapaz y cautiva de un estado presuntamente neutro, sino de reconocerlos como posibles protagonistas de una historia cultural y social manifestativa de su personalidad y enriquecedora del bien común.

La tolerancia inherente al principio de equidad estatal, en base a un prejuicio filosófico-político que atribuye al estado el papel de última instancia de síntesis social, se desvía de su cometido valorizador de las diferencias consistentes. Al menos tres figuras devaluativas de la exigencia humana de identificación son, en realidad, sobreposiciones de la voluntad de poder y de su miedo a la libertad, entendida como demanda personal profunda e indomable de adhesión a la alteridad del significado, en cuanto éste es el bien correspondiente al deseo-de-ser. Ciertos enmascaramientos en la tolerancia hacen uso de confusiones conceptuales previas que irrespetan la dignidad personal y, por eso, son figuras de lo intolerable. Se da la figura de lo *intolerable institucional* cuando, confundida la dinámica política hacia la justicia con la dinámica cultural y educativa hacia el descubrimiento y la verificación de la verdad, se intenta subsanar la tendencia al despotismo que tal confusión implica, instaurando la neutralización educativa de la exigencia de verdad en aras de la exigencia política de equidad. No es difícil este deslizamiento, porque el espacio público implica reglas de uso por parte de las presencias que convergen en él. “Ahora bien, el punto delicado es distinguir las reglas de orden que aseguran la libertad de expresión, de las reglas que restringen el *contenido* de los discursos. Las reglas de orden no tienen de por sí otro objetivo que acrecentar los beneficios de la libertad. (...) Estamos en el peligroso cruce entre la tendencia a la obstrucción entre esferas rivales de libertad y la tendencia ‘ideológica’ de la institución pública en confundir las reglas de orden con las reglas dirigidas contra el contenido de ciertos discursos. En este sentido, lo intolerable es siempre de temer. El estado absolutamente neutro es una idea límite que sirve para medir la distancia entre lo real y lo ideal. Pero, ¿por qué el estado absolutamente neutro es algo que no existe? Pues, porque él nunca nace en el vacío, sino que se vincula a una *cultura* que a la vez él expresa y protege”²³. Cabe abrir la pregunta: ¿es la neutralidad un ideal?

La segunda figura, lo *intolerable ideológico*, tiene dos puntas. Por un lado, la instrumentación política de cierta subjetividad de la sociedad concurrente con la formación de las institu-

22 Ricoeur, Paul. *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil 1991, p. 300.

23 Ibid.. pp. 301-302.

ciones de un estado y con el poder gobernante que las actualiza, de manera que éste puede autointerpretarse como representación cultural exhaustiva de la sociedad. Así, toda otra expresión de la subjetividad de la sociedad, para presentarse públicamente debe subordinarse a esa postulada representatividad general. Por otro lado, la instrumentación del neutralismo como fachada para legitimar una hegemonía, pues quien es representante de la “neutralidad” cultural expresa la “objetividad”, procede con “imparcialidad” y se atribuye la “superioridad” sobre las partes o perspectivas culturales particulares, tenidas por sub-rationales. A menudo esa presunta imparcialidad es vocero ideológico del positivismo, que en sus variables entroniza al discurso de las ciencias como tópico último de verdad válida para la toma de decisiones fundadas sobre los asuntos humanos. Pero, sobre todo, ese neutralismo expresa la abdicación burocrática de la capacidad de juicio prudencial del gobernante, en cuanto a valorizar los sujetos culturales constituyentes de la energía constructiva propia de la sociedad civil. Esto implica una in-inteligencia política de la sociedad y la global mediación totalitaria de tales sujetos por parte de los funcionarios y de los sistemas institucionales del estado. Es decir: una paralizante estatización de la sociedad, cuyo inicio radical está en lo menos visto y en lo más decisivo, en la cultura y en la educación y, por supuesto, en la forma de subsidiarlas. Reducir el sentido político de la justicia como equidad, a la neutralidad, conduce a censurar la libre profundización histórica y reflexiva de las propuestas culturales, y a reproducir la superficialidad (des)educativa. Por eso se subraya aquí el sentido de la *equidad política positiva*, la única plenamente compatible con una democracia viva.

El sentido de la tolerancia real se esclarece en el concepto de *consenso conflictual*, que la transforma en *tolerancia difícil o virtuosa*²⁴. No se trata sólo del reconocimiento del otro en su derecho a existir en la diferencia, sino de mucho más. De procurar con el otro una “convivialidad” cultural, porque también él es, por principio, no un *antagonista* de la identidad de uno mismo, sino un *agonista* que vive, de modo análogo e irrepetible, nuestra propia búsqueda y lucha por una identidad personal y comunitaria, auténtica y verdadera. Pero a la búsqueda del otro no se puede acceder desde una distancia objetivista, sino dando espacio al encuentro con él y a la posible revelación de su experiencia, de sus convicciones y del sentido de su búsqueda. Lo que es viable en la medida en que uno mismo se reconoce investido por esas exigencias trascendentales de las que también el otro es humano portador, convocado en el diálogo a hacerse cargo de las mismas. En la medida que uno mismo no esté instalado a priori en la *indecisión programada*, recibe ya al otro como imprevisible momento alterativo de una posible revelación de lo que significa llegar a ser uno mismo como *ipse*. Entonces, el auténtico *consenso conflictual* no resulta apenas del polemizar argumentativo entre convicciones rivales estancas, sino del *encuentro humano* que hace aflorar la pregunta del otro dirigida a uno mismo. Tal como nuestras verdaderas preguntas están en el origen de nuestras auténticas convicciones.

4. COMPRENSIÓN DEL PASADO HISTÓRICO E IDENTIDAD PERSONAL EXIGENTE

Las verdaderas preguntas suponen un deseo racional de significado y de “convivio” cultural que, si es realizado en el espacio público social de la libertad educativa (no polari-

24 Ibid., p. 304.

zado por la lucha por el poder estatal como botín para la representación general), no precisa colocarse en una postura polémica defensiva sino que necesita profundizarse dentro de una lógica de *amistad social*. ¿Qué es lo que permite tomar con seriedad las propias convicciones y las del otro? Es la *anticipación de la autenticidad*, momento positivo previo que informa a la tolerancia virtuosa, en el sentido de que nuestras (de unos y otros) certezas existenciales, nuestras cuestiones de confianza y nuestras trabajadas convicciones, son el fruto de una adhesión *razonable y libre*. Reconocer esto en uno mismo y en el otro indica que nos situamos en el *respeto* y nos concebimos desde la categoría de persona y no de cosa. Esto fundamenta y traduce en la sociedad civil los principios de justicia establecidos en el plano abstracto institucional. Así las convicciones personales y comunitarias reciben una benéfica transformación: no pueden retraerse mecánicamente en la costumbre ni parcializarse en lo ideológico, donde se endurecen las rivalidades eventuales. Ellas se *problematizan*, entran en diálogo ante todo con la experiencia viva del dinamismo integral del sujeto encarnado y así recuperan la auto-conciencia de la propia pertenencia histórica profunda.

Sin confrontación con la hipótesis de sentido transmitida desde el pasado histórico, no hay proceso de identificación exigente ni diálogo sustancial entre sujetos culturales. La identidad queda librada a la puntualidad reactiva ante la circunstancia, carente del sentido de lo que se vive; o también a la proyección idealista de un mero parecer y a la exaltación miope de lo unilateral, lo que falsifica la problematización y fanatiza la eventual rivalidad. En el plano mismo donde debe formarse el auténtico sentido del respeto, emerge también una tercera figura: la de lo *intolerable cultural*. “Es lo que no merece respeto, porque está fundado, precisamente, sobre el irrespeto, esto es, sobre el rechazo a presentir la libre adhesión en la convicción rival”²⁵. La irrespetuosa presunción de irracionalidad, o de mera opinión o de obtusa creencia en las convicciones centrales del otro, incentivada por el carácter emotivista o axiológico-parcial de las propias en cuanto entresacadas de una historicidad cuyos rastros se ha perdido, desata un estilo de criticidad negativa que intenta vanamente construir una identidad original desde una autonomía que parte de la nada y de la ausencia de conciencia histórica del significado. El desheredarse de una trayectoria de sabiduría más grande que nos precede y se ofrece a la experiencia y a la razón, como recurso para una identificación consistente y para un pluralismo cultural razonable, se proyecta como rechazo de toda convicción que exceda las propias medidas dentro del presente individualista. Éste es en sí mismo inconexo y precario, incapaz de producir una concepción omnienglobante del bien, según el lenguaje de Rawls. Una identidad personal crítica se adquiere en un *proceso no escéptico de problematización y de esclarecimiento*. Éste se realiza en el reconocimiento del conjunto posible del propio pasado histórico, asido en su propuesta esencial como hipótesis global, sintética y coherente, a examinar y verificar. Sin una tal propuesta, la libertad no se arriesga con atención y con responsabilidad dentro de un compromiso racional con la verdad última correspondiente a la demanda alterativa del bien, que otorga un horizonte abierto y preciso de identificación y de satisfacción, sin suprimir la dramaticidad de la libertad frente a los irrevocables problemas humanos.

Si “el liberalismo político concibe esa diversidad de doctrinas razonables (hipótesis de sentido, tradiciones históricas) como el resultado inevitable a largo plazo de las facultades de la razón humana desarrolladas en el marco de instituciones duraderas libres”²⁶, entonces, ese

25 Ibid., p. 305.

26 Rawls J. *Liberalismo político*, p. 33.

pluralismo democrático efectivo precisa, para continuarse, de un desarrollo fundamental del espacio público social de comunicación del sentido del pasado histórico, como clave del fortalecimiento de la alteridad meta-política plural de la sociedad civil, respecto a la necesaria instrumentalidad del estado unificador. “Tradición y memoria son fenómenos solidarios y con la misma estructura narrativa. Pero es preciso aprender, bajo presión de la crítica histórica, a desdoblar el fenómeno de la tradición, tal como aprendimos a desdoblar la memoria entre memoria-repetición y memoria-reconstrucción. La tradición tratada como depósito muerto tiene que ver con la misma compulsión repetitiva propia de la memoria traumática”²⁷. Por el contrario, “la tradición, formalmente concebida como tradicionalidad, constituye un fenómeno de gran alcance. Significa que la distancia temporal que nos separa del pasado no es un intervalo muerto, sino una *transmisión generadora de sentido*. Antes de ser un depósito inerte, la tradición es una operación que sólo se comprende dialécticamente en el intercambio entre el pasado interpretado y el presente que interpreta”²⁸.

El mismo Ricoeur²⁹ ayuda a entender esto: la apropiación crítica de una tradición no comienza por la capacidad de construir un artificio epistemológico que la reduzca anecdóticamente o la derive hacia aspectos secundarios, sino que desarrolla la tensión interna a la experiencia misma del yo-encarnado, como lugar de recepción y de proyección de lo que ya lo constituye. Esta tensión se concentra en el presente, en el instante del yo, capaz de sintonizar receptivamente con lo grande y decisivo del legado histórico, en la medida en que él mismo mantiene despierta la grandeza de su propio deseo-de-ser y de su preguntar. En la recepción se relanza lo recibido en expectativas determinadas que abren concretamente el futuro. La conciencia histórica se apropia de lo esencial. Entre *eficiencia del pasado que padecemos* (por el hecho de pertenecer a una historia que siempre nos hace *suceder*) y *recepción del pasado, que realizamos* (por el hecho de estar a *distancia* en el tiempo y respecto a sí-mismo), se ubica la tendencia a la des-memoria (olvido) y el consecuente empeño por re-conocer, heredar y ser beneficiarios del acontecimiento que establece el *filum* de la historicidad, abriendo una tradición. La distancia crítica de la conciencia histórica es, entonces, una *distancia atravesada* que supera tanto la lejanía ingenua del pasado “antiguo” superado, cuanto la contemporaneidad sentimental del pasado vuelto totalmente inmediato, sin pasar por la crisis y la apropiación. Sin embargo, un acontecimiento es verdaderamente tal si por sí mismo re-acontece en la actualidad de un signo real que despierta al yo-encarnado como autoconciencia. Pues el yo es, en su constitutiva irrepetibilidad y en su deseo ilimitable, una excepción en el mundo, transpasándolo. Pero sólo en cuanto investido por un acontecimiento personal, histórico-ontológico, que imprevistamente le corresponde en totalidad, se posibilita la autoconciencia del yo como tal, abriendo un itinerario generacional de novedad capaz de transformar al mundo, a través del sistema concreto de las relaciones. Instaurando en el mundo una historia.

La “tradicionalidad designa la dialéctica entre el distanciamiento y la des-distanciación”³⁰, por donde se inserta la novedad. Dialéctica en la que se realiza la recepción del pasado en su “*pretensión de verdad* [el tener-por-verdadero, como *hipótesis*

27 Ricoeur, Paul. “La marque du passé”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1 (1998), p. 30.

28 Ricoeur P. *Temps et Récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil 1985, p. 320.

29 Ibid., pp. 318-319.

30 Ibid., p. 319.

positiva, que permite un auténtico trabajo innovador], ofrecida a la argumentación [a la *verificación* integral y no sólo a un proceso discursivo] en el espacio público de la discusión [y, sobre todo, de los auténticos encuentros humanos]. Frente a la crítica que se devora a sí misma, la pretensión de verdad de los contenidos de las tradiciones merece ser considerada como una *presunción de verdad*, hasta que se haga valer una razón más fuerte, es decir, un argumento mejor³¹. Y no sólo eso, sino un nuevo signo objetivo o contenido encarnado y presente, portador de una experiencia totalizante y universalmente significativa, que pueda ser más correspondiente a la propia exigencia de *ipseidad*. La trascendentalidad fenomenológico-política del concepto de ciudadanía y de pluralidad cultural es evidentemente necesaria para dar lugar a esta dramática personal de la identificación y de la autoconciencia histórica que, a su vez, funda ontológicamente una democracia viva.

31 Ibid., pp. 328-329.

La dramatización de la Filosofía¹

The Dramatization of Philosophy

Matthew LIPMAN

Universidad Estatal de Montclair, New Jersey, USA.

RESUMEN¹

Para Lipman la filosofía necesita aproximarse a humanos intereses mediante su dramatización, planteada aquí con nueva óptica: “revelar la vida es revelar el drama”. La vida de un filósofo es “reanimada en una re-narración comprensiva”; en la pregunta filosófica e inquietud reflexiva de quien la pregunta y quien repregunta. Nuevos diseños de materiales filosóficos y modalidades, desde el arte, develan lo oculto o ausente a primeras miradas y a la reflexión misma. Los planes de estudios de filosofía para niños emergen desde relatos de temas filosóficos; les nacen próximas las mismas preguntas de filósofos anteriores.

Palabras clave: Dramatización, filosofía, niños, arte.

ABSTRACT

For Lipman, philosophy needs to approximate human interests by being dramatized, as proposed here with a new viewpoint: “to reveal life is to reveal drama.” The life of a philosopher is “revitalized in a comprehensive re-telling,” in the philosophical question and the reflective concerns of whoever asks it and whoever asks again. New designs of philosophical materials and modalities from the viewpoint of art, reveal what is hidden or absent to first glances and even reflection itself. Plans for the study of philosophy for children emerge from stories of philosophical themes, born close to the same questions posed by former philosophers.

Key words: Dramatization, philosophy, children, art.

1 El presente texto fue publicado, con fecha julio 26 de 2000 (en inglés y en portugués) en la *Enciclopedia de Filosofía de la educación*. Quien quiera leer el texto original, puede consultarlo en la siguiente dirección electrónica: www.educacao.pro.br/Lipman.htm. La presente traducción castellana está basada en el texto original en inglés y fue realizada por Diego Antonio Pineda R., Profesor Asociado de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia).

1 Resumen realizado por Isabel Pavez Guzmán (isabel_pavez@p4c.net <http://www.izar.net/fpn-argentina>).

Cuando hablo de “dramatizar la filosofía”, tomo en consideración un amplio espectro de actividades diseñadas con el fin de suscitar el interés de diversos tipos de individuos hacia los problemas filosóficos: estudiantes universitarios, de educación media y básica, e incluso todos aquellos que desarrollan algún programa de formación, como los adultos que asisten a escuelas nocturnas, los jubilados, y muchos otros. Dichas actividades pueden tomar la forma de biografías de los filósofos, autobiografías escritas por los propios filósofos, textos filosóficos escritos en forma literaria más que argumentativa, como alegorías, parábolas, dramas, películas, poesía, cuento; o novelas populares sobre historia de la filosofía, representaciones teatrales de obras filosóficas; o incluso ciertas combinaciones de la filosofía con otras formas de expresión como la música, la danza o la ópera.

Podemos distinguir, además, entre cierto tipo de filosofía que desde el comienzo ha sido expuesta en forma dramática, como el gran poema de Parménides, o *La República* o *El Banquete* de Platón, y otro tipo de filosofía que, aunque originalmente no fue presentada en forma dramática, fue objeto de una dramatización posterior. Pienso aquí en la presentación en forma poética del pensamiento de Demócrito por parte de Lucrecio, o también en la reformulación del pensamiento de muchos grandes filósofos en los currículos filosóficos que en el último tiempo se han venido diseñando para los niños. (Hay aquí una cierta analogía con la distinción que se suele hacer entre artes de primer nivel, como la pintura, y artes de segundo nivel, como la música. En este sentido, la obra de Parménides sería una dramatización de primer nivel, mientras que la de Lucrecio sería una dramatización de segundo nivel).

Podríamos distinguir también la dramatización de la vida de los filósofos de la dramatización de sus obras, e incluso podríamos distinguir la dramatización de sus obras de la dramatización de las enseñanzas contenidas en sus obras.

LA DRAMATIZACIÓN DE LA VIDA DE LOS FILÓSOFOS

No hace muchos años, la División Media de la *National Endowment for the Humanities* invitó a proponer proyectos que pudieran hacer las disciplinas humanísticas más populares a través del desarrollo de una serie de programas de televisión. Me pareció a mí que se podría hacer una serie de 13 episodios sobre la vida de Platón, asunto que discutí en varias ocasiones con Gregory Vlastos, quien por entonces había empezado a expresar un simpático interés por Filosofía para Niños. A Vlastos le gustó la idea de la serie y me sugirió que incluyera a Terence Irwin en el comité de trabajo que estaba preparando la propuesta para un programa piloto y que tuviera en cuenta a Charles Kahn para el papel de Platón. Irwin aceptó mi invitación, al igual que Edward Polz y John Anton. Yo les sugerí que nos concentráramos en la época que comienza con el segundo retorno de Platón de Sicilia, para lo cual Polz escribió un largo manuscrito como base para un posible libreto. Cuando logramos terminarlo, nuestro proyecto fue abiertamente rechazado, dando paso, más bien, a una propuesta para dramatizar la vida de William James. Este último proyecto, aunque ya estaba consolidado, nunca se llevó a cabo.

He mencionado estos proyectos fracasados porque ellos ilustran bastante bien un tipo particular de dramatización de la filosofía: la biografía cinematográfica. Ellos, por supuesto, no constituyen ni el primero ni el único ejemplo que se podría citar. Existen proyectos bien realizados a este respecto, como la fina semblanza que nos presenta Roberto Rossellini en su película *Sócrates*. No sería, además, un error notable el esperar que algún día los productores cinematográficos se atrevieran a dramatizar la vida de filósofos como Nietzsche, Kierkegaard, Rousseau, Heidegger, Sartre o Wittgenstein.

Otra variedad de dramatización sería la biografía de un filósofo particular, o una serie de crónicas históricas sobre la vida de los filósofos. Ello podría moverse, por supuesto, dentro de un rango que va de lo predominantemente factual y analítico a lo predominantemente ficticio y especulativo. La antigüedad fue un tiempo especialmente fuerte en ambas formas de dramatización, pues incluye obras como *La vida de Plotino* de Porfirio, las *Vidas paralelas* de Plutarco o las *Vidas de filósofos ilustres* de Diógenes Laercio. En los tiempos modernos hay también quienes se han dedicado a hacer biografías de los filósofos, y nada indica que esto tienda a desaparecer en el futuro. Incluso ahora la vida de Giordano Bruno está siendo reexaminada y se está dando una nueva mirada, mucho más fresca, a la vida de filósofos como Dewey, Wittgenstein, Sartre, Unamuno, Heidegger y otros.

Debo confesar que no lo hice sin cierto descuido cuando hablé de un rango “que va de lo predominantemente factual y analítico a lo predominantemente ficticio y especulativo”. Una descripción factual de una vida no tiene que estar necesariamente desprovista de elementos dramáticos, y una presentación analítica de una filosofía puede ser enriquecida mediante interpretaciones imaginativas. De un modo recíproco, es posible escribir una biografía ficticia repleta de hechos rigurosamente investigados. Pienso en las obras de novelistas como Norman Miller (acerca de las esposas de los astronautas o de Marilyn Monroe), o las de Truman Capote (como *A sangre fría*), así como en las obras de historia imaginativa de Setphen Schama. Pero aquí, de nuevo, la distinción entre obras de primer nivel y obras de segundo nivel puede ayudarnos. Por una dramatización de primer nivel yo entiendo la crónica de una vida que es por sí misma tan vívida que incluso en el simple recuento que un biógrafo haga de ella no puede esconder el drama inherente a la vida del filósofo. Revelar la vida es revelar el drama. La dramatización de segundo nivel implica tomar una historia personal que es a primera vista inerte e introducir vida en ella, animándola a través de una narración simpatética (que es verdadera en el espíritu, aunque no en la letra) de la historia efectiva revelada por las evidencias documentales.

Desde luego, el relato de la vida de un filósofo, que puede parecer emocionante para sus discípulos, puede resultar completamente insípido para el público lector acostumbrado a la novela picaresca. Por esto es por lo que resulta tan notable que una obra como la historia de la filosofía de Durant, con su torpe balance entre unas vidas pobremente contadas y unas rápidas sinopsis de posiciones filosóficas, invada la lista de los best-sellers y permanezca, año tras año, dándole al público no-filosófico una intrigante visión rápida de una disciplina que es un misterio para las otras disciplinas (tanto como lo es para ella misma) y que está constituido por un mundo de ideas tan diferentes de -y a menudo tan confundidas con- el dominio de los conceptos científicos.

Y llego con ello a las vidas de filósofos realizadas por medio de sus propios esfuerzos. Un modo como esto puede ocurrir es a través de la costumbre de llevar diarios o escribir en revistas. Uno piensa, a este respecto en los *Diarios de Metafísica* de Gabriel Marcel, o en los cuadernos de notas de Simone Weil. Otra forma es a través de las autobiografías escritas en primera persona, ejemplificadas por textos como *Las Confesiones* de Rousseau, la *Autobiografía* de Sigmund Freud, la *Carta Séptima* de Platón, la *Autobiografía* de Collingwood y muchas más. Por supuesto, muchos de estos relatos hechos por los propios filósofos pueden estar más o menos maquillados. La narración puede estar hecha en tercera persona (Henry Adams es aquí el ejemplo obvio) o ser endulzada como una forma de oscurecer la información recordada. Pero muchos de quienes han contribuido a la literatura filosófica han escrito sus memorias -Hume, Russell, Tolstoi, Jaspers y otros muchos más pueden ser añadidos a los pensadores ya citados- y han procurado ser muy cuidadosos al em-

prender su tarea. En contraste con estos, algunos filósofos han buscado más bien recurrir a la ficción para contar su propia vida, como lo hizo Bernard Groethuysen al contar su propia infancia como si estuviera contando la infancia de Kierkegaard. Todavía hay para quienes, como dije antes, elaborar una autobiografía en forma de ficción puede ser una forma de expresar el drama que ya vivían en su propia vida, más que de añadirle algo artificial, como se le agrega el pastillaje a un bizcocho. Algunas de las obras que pertenecen a este género serían *El último puritano* de Santayana o *El diario de un seductor* de Kierkegaard.

Además de las vidas de filósofos que cuentan lo efectivamente vivido bajo formas ficticias, podemos hacer al menos alguna alusión a aquellas narraciones que tienen por fin presentar (diría, más bien, que re-presentar) la vida de filósofos ficticios. Me vienen aquí a la mente casos como el de Sartre en *Los caminos de la libertad*, con Mathieu, su héroe ficticio, o las series sobre Lanny Budd de Somerset Maugham, o quizás *Judas el oscuro* de Hardy y *La guerra y la paz* de Tolstoi. No olvidemos tampoco que las vidas supuestamente ficticias, puestas en el contexto de una novela, pueden ser una forma de referirse a personas concretas; pienso aquí en *El punto contrapunto* de Aldous Huxley, o *En la casa iluminada*, de Virginia Woolf, que es una descripción irónica de su propio padre, el filósofo Leslie Stephen.

Otra forma a través de la cual la vida de los filósofos puede ser dramatizada es a través de su correspondencia. Ya he mencionado antes la *Carta Séptima* de Platón, que considero genuina. Pero, ¿qué decir, por ejemplo, sobre la luz que arroja sobre la vida de Diderot sus cartas a Sophie Volland? ¿O la luz que arrojan sobre la vida de Leibniz sus cartas a una gran cantidad de correspondientes, entre los que se cuentan Spinoza y Descartes? ¿O de la comprensión que se alcanza sobre la vida de personas como William y Henry James por medio de la correspondencia que existió entre ellos?

Hay, desde luego, un límite que uno no debería traspasar cuando se trata de formarse una idea respecto del carisma de una filosofía a través de las dramatizaciones de su vida que han hecho los grandes autores de obras filosóficas. Hay serias objeciones a la fácil suposición de que uno puede establecer relaciones importantes y llenas de sentido entre las condiciones en medio de las cuales se produce la creatividad filosófica y los productos de dicha creatividad. Pero nosotros sólo estamos arañando la superficie cuando empezamos a explorar aquí la relación existente entre la destreza del productor y la inteligibilidad del producto, y por tanto no estamos aún en una posición adecuada como para insistir en qué medida lo uno es relevante para lo otro o puede arrojar luz sobre ello.

LA DRAMATIZACIÓN DE LOS MATERIALES FILOSÓFICOS

Vuelvo ahora sobre el problema del rediseño de los textos filosóficos, como aquél que se da con la finalidad de hacerlos más dramáticos y, por ende, más atractivos para audiencias más y más amplias. Me gustaría también considerar ciertas obras originales en filosofía, que han sido escritas de un modo más bien literario o dramático, a diferencia de lo que es normal encontrar: la escritura expositiva y fría de la tradición filosófica.

Permítanme que me refiera a esta última cuestión en primer lugar. Ello plantea, desde luego, cuestiones problemáticas para la estética: ¿hay formas artísticas puras, como señalaba Lessing -para quien la pintura es puramente espacial y la música puramente temporal- o es la combinación de géneros capaz de ofrecer mayor autenticidad que los géneros tomados por aparte?: ¿es la obra de, digamos Lucrecio, poesía disfrazada de filosofía, o filosofía disfrazada de poesía, o no es ninguna de esas dos cosas, sino una mescolanza de las dos?: ¿hay,

entonces, una rivalidad entre filosofía y poesía, ante la cual debemos estar decididamente prevenidos para no terminar comprometidos en aventuras artísticas?; ¿tienen razón ciertos profesores de literatura que afirman que la filosofía es necesariamente deficiente desde un punto de vista literario, o los profesores de filosofía que afirman que la literatura (es decir, la novela, el drama, la poesía, etc.) son necesariamente deficientes desde un punto de vista filosófico? El desfile de tales preguntas podría extenderse hasta el infinito, por lo cual yo preferiría detenerme aquí y considerar algunos modelos de expresión de una perspectiva o un argumento filosófico a través de medios usualmente reservados para articulaciones no-filosóficas.

Diré únicamente que, en mi opinión, la filosofía puede ser legítimamente expresada a través de modalidades no-filosóficas cuando tal expresión tiene éxito en hacer evidentes ciertas relaciones que de otro modo habrían pasado desapercibidas, de un modo parecido a como las figuras del habla como las metáforas resultan valiosas no sólo para decorar, sino para exponer ciertas relaciones sutiles y recónditas que, por no llamar nuestra atención a primera vista, podrían de otro modo ser olvidadas por completo. De esa forma, cuando nos apropiamos de términos derivados de otros modos de percepción en orden a describir los colores como fríos o calientes, como suaves o deliciosos, estamos presentando aspectos de tales colores que de otra forma habrían pasado desapercibidos; también Platón, utilizando mitos, puede presentarnos aspectos de su filosofía que, si estuvieran presentados de otra forma, tendrían mucha menos fuerza para atraer nuestra atención.

No pretendo decir que Homero, por ejemplo, haya pretendido expresar ideas filosóficas a través de la poesía, o que sea un poeta que haya tratado de dar a sus versos épicos algún contenido filosófico. Lo veo más bien como alguien que proveyó una perspectiva imparcial sin la cual la futura filosofía no se habría desarrollado. Los presocráticos, por otra parte, cultivaron una cierta clase de minimalismo filosófico, a través del cual buscaban sugerir perspectivas globales o cósmicas por medio de aforismos a la vez sugerentes y concisos. En contraposición a ello, las alegorías, como las fábulas de Esopo, nos ofrecen solamente un pequeño mensaje, una gota de sabiduría proverbial servida a la manera de una frase punzante que está precedida por una historia en vez de por un sermón.

Lo que Platón trata de capturar y preservar, al menos en sus obras de juventud, es el espíritu del diálogo inquisitivo que tan a menudo se torna en filosofía. Los dramas intelectuales de Platón no son casos de filosofía enmascarada bajo la forma del teatro, sino esfuerzos por representar más o menos fielmente los contextos sociales subyacentes al choque de perspectivas y a la articulación de metodologías filosóficas.

En el Platón maduro, tanto como en Aristóteles, tiene su punto de origen la tradición académica. El diálogo se convierte en monólogo, la discusión en lección, la narración en exposición, la indagación en argumento. Desde el punto de vista del erudito, esto representa un gran paso hacia delante; pero, desde el punto de vista del público en general, ello representa alienación hasta tal punto que llega a palidecer en aparente irrelevancia. El problema ahora no está en enfrentar las dos perspectivas o en reducir la una a la otra, sino en darles el lugar que corresponde a cada una de ellas en orden a hacer posible, por una serie de gradaciones de perspectiva, mostrar la continuidad que tienen entre sí.

Los filósofos han recurrido continuamente a la forma del diálogo para representar mejor el juego de ideas mediante un escenario que sugiere relaciones tanto psicológicas como literarias. Y si, en algunas comedias griegas, como en *Las nubes* de Aristófanes, incluso se ha caricaturizado a la filosofía y a sus representantes; en algunas tragedias, como la

Ifigenia de Eurípides, se han incorporado intercambios filosóficos dentro de la textura dramática del diálogo.

Entre los filósofos que, desde la antigüedad, hicieron uso de la forma del diálogo podemos citar especialmente a San Agustín, Leibniz, Berkeley, Diderot, Fontenelle y Santayana, aunque en algunos de ellos la forma de diálogo contribuye no tanto al propósito de exhibir la originalidad filosófica del autor, sino más bien a promover o mercadear más efectivamente con la filosofía establecida. El típico ejemplo que de esto podemos citar son los diálogos de Fontenelle.

La presentación de la filosofía bajo forma poética por parte de los filósofos es más bien poco frecuente. Ya he mencionado a Parménides como ejemplo de una filosofía que es poética desde el comienzo, y a Lucrecio como ejemplo de conversión de una filosofía que no está presentada en forma poética en otra que es expresada por medio de un poema. En cambio, la presentación de la filosofía bajo forma poética es practicada de forma prevalente por muchos poetas, hasta el punto que muchas veces es más la regla que la excepción. Puede uno aquí citar figuras tan elevadas como Dante, Shakespeare y Goethe, o incluso simplemente presentar una lista de poetas en lengua inglesa de los siglos XIX y XX, como Wordsworth, Blake, Dickinson, Hardy, Yeats y Wallace Stevens, para ver lo omnipresente que resulta esta práctica, y cómo frecuentemente el pensamiento filosófico es una parte importante del pensamiento poético.

La tradición aforística proveniente de los presocráticos no ha sobrevivido en los últimos tiempos como uno podría desear. Pocos filósofos continuaron escribiendo en aforismos -Wittgenstein es aquí una excepción, además de que ha quedado poco de la tradición literaria de expresión aforística-. (Los proverbios, en contraste, se continúan produciendo en gran cantidad, pero éstos son más bien producto de la cultura que de escritores individuales).

En mi opinión, los géneros que mejor se prestan para presentar las ideas filosóficas en formas no expositivas y no argumentativas son la poesía y la escritura de ficción. Ambos se centran, como la filosofía, en lo puramente lingüístico, a diferencia del cine, la televisión, el drama o la ópera, que integran dimensiones visuales y auditivas que a menudo nos distraen de los significados puramente lingüísticos. Así, por ejemplo, las obras teatrales de Tom Stoppard están rebosantes de ideas filosóficas, pero sus escenas tienen más éxito en representar los productos de la reflexión que en generar por sí mismos la reflexión. De otra parte, sería difícil encontrar en la literatura de la filosofía académica una confrontación intelectual más sugerente que la que hay en la sección "El Gran Inquisidor" de *Los hermanos Karamazov*. Más aún, éste representa un caso paradigmático, con referencia al cual podríamos evaluar los demás, pues la calidad de la dramatización es tan soberbia como la calidad de los contenidos filosóficos que están siendo dramatizados. Éste es, por cierto, el criterio que Platón se esfuerza por satisfacer, aunque él no siempre haya tenido éxito en lograrlo.

Uno de los típicos problemas que presenta la dramatización de la filosofía es que el autor muy fácilmente puede errar, cayendo en la sobredramatización. Ella hace del texto algo tan florido que la atención del lector se desvía de las ideas filosóficas y es absorbida por aquellos aspectos del contenido que lo hacen más atractivo. En consecuencia, la calidad literaria de un texto filosófico debe ser de bajo perfil, en orden a no bloquear su dimensión filosófica. En este sentido, la comedia costumbrista puede ofrecer un marco más apropiado para la interacción filosófica que una forma muy refinada de dramatización, en la cual una forma de expresión demasiado cargada puede llegar a acomodarse únicamente a las mentes ilustradas.

Para bien o para mal, esta es la forma de dramatización que se ha seguido en la composición de las novelas que conforman el currículo de Filosofía para Niños. Su trama, tal como ha sido desarrollada, es de una importancia casi secundaria cuando se la compara con la calidad de la reflexión en que están comprometidos los personajes de ficción que aparecen en ellas, y en cierto modo es esta cualidad reflexiva la verdadera protagonista de cada una de las novelas. (En contraste con esto, lo que evidentemente Henry James buscaba capturar a través de esas conversaciones densas de que están salpicadas sus novelas era precisamente el flujo y reflujo de conciencia que acompaña al pensamiento filosófico, más que el pensamiento filosófico mismo).

Lo que se despliega a través de las páginas de las novelas de Filosofía para Niños, en cambio, son referencias a los conceptos que siempre han formado parte del repertorio de la tradición filosófica: conceptos como verdad, justicia, amistad, realidad y muchos otros; ideas como éstas se despliegan aquí narrativamente, en vez de estudiarlas en contextos que resulten ajenos a la propia experiencia de los niños y jóvenes. Sólo que aquí, en vez de estar amarradas a nombres como los de Aristóteles, Santo Tomás o Kant, estas ideas flotan libremente sobre la superficie de las narraciones. Los estudiantes están en libertad de tomarlas y de jugar con ellas, sin que tengan que poseer para ello todo el aparataje escolar que es necesario para su comprensión en el contexto de sus manifestaciones históricas. En este sentido, las ideas filosóficas son, para los niños, el más atractivo e indestructible de los juguetes cognitivos, por no mencionar el modo como puede ser recompensada su experiencia mediante esta búsqueda de lo general, de lo valioso y de lo ideal.

La escuela de Carl G. Jung

School of Carl G. Jung

Andrés ORTIZ-OSÉS

Universidad de Deusto, Bilbao, España.

RESUMEN

En este artículo se presenta la Escuela de C.G.Jung como un movimiento que, siguiendo al psicólogo suizo, trata de coimplicar inconsciente y consciente en un lenguaje simbólico de sentido. Como representante de la Escuela junguiana se ofrece la psicología de Erich Neumann, perteneciente al Círculo Eranos y especializado en el estudio de la correlación entre la urdimbre matriarcal y la estructura patriarcal, cuya síntesis anímica constituye el sentido.

Palabras clave: C.J. Jung, lenguaje simbólico, matriarcal, patriarcal.

ABSTRACT

In this article the school of C.G. Jung is presented as a movement that, following the Swiss psychologist, tries to coimply unconscious and conscious in a symbolic language of senses. As a representative of the Jung School the psychology of Erich Neumann is offered, belonging to the Eranos Circle and specialized in the study of the correlation between the matriarcal warp and the patriarcal structure, whose animic synthesis constitutes the sense.

Key words: C.J. Jung, symbolic language, matriarcal, patriarcal.

El símbolo es para el hombre primitivo el paso del inconsciente a la consciencia, y para el hombre moderno el paso de la consciencia al inconsciente.
(E. Neumann, *Ursprungsgeschichte*).

ERICH NEUMANN

Erich Neumann, nacido en 1905 en Berlín y muerto en 1960 en Israel, está considerado como el mejor colaborador de Carl G. Jung. Entre sus obras destacan *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* (*Historia originaria de la conciencia*), *Die Grosse Mutter* (*La Gran Madre*), *Tiefenpsychologie und neue Ethik* (*Psicología profunda y nueva ética*), *Der schöpferische Mensch* (*El hombre creativo*), *Umkreisung der Mitte* (*En torno al centro*), *Das Kind* (*El niño*), *Zur psychologie des Weiblichen* (*Psicología de lo femenino*). Interés específico adquieren sus trabajos y lecciones en el Círculo Eranos, editados en el Anuario *Eranos-Jahrbuch* y recopilados en diferentes obras del autor como *Kulturentwicklung und Religion* (*Desarrollo cultural y religión*)¹.

Como buen junguiano, E. Neumann estudia especialmente los símbolos arquetípicos transpersonales, es decir, aquellas imágenes fundamentales que cohabitan nuestro inconsciente colectivo o imaginario cultural, y ello con el fin de afrontar o concienciar su sentido psicológico. Entre esas figuras arquetipales destaca la imago de los Protopadres, así pues las imágenes de la Madre y del Padre, así como del Anima (femenina) y del Animus (masculino), el Héroe o Heroína (símbolo del yo personal) y el Sí-mismo (el yo profundo o transpersonal), la Conciencia diurna (la luz racional) y la Sombra (el contrapunto oscuro o nocturno), el Dios o Diosa (supremos) y el Diablo (infernial).

Ahora bien, la especialidad psicoanalítica de E. Neumann está en concentrarse en la figura arquetipal de la *Diosa Madre*, por cuanto en su omnipujante imago numinosa o sagrada redescubre nuestro autor el trasfondo arcaizante de nuestro (in)consciente, o sea, la matriz cultural de nuestra psique. En efecto, para E. Neumann la Gran Madre representa la figuración del sustrato psíquico de nuestra conciencia humana, la cual arraiga en la red matricial de la Diosa: esta es definida como una Araña y, por lo tanto, como la urdimbre constitutiva de nuestra psique, por lo que obtiene un esencial carácter arácnido, reticular o aferente. Se trata de una malla, para usar la pertinente terminología psicoanalítica de nuestro Juan Rof Carballo².

MATRIARCAL-PATRIARCAL

Pero esta urdimbre aferente o malla matricial o matriarcal ha de abrirse a la trama patriarcal o patricial para su diferenciación dialéctica. Así aparece la dialéctica viva entre la urdimbre matriarcal y la trama patriarcal, entre la base y la altura, la tierra y el cielo, la ma-

1 De Carl G. Jung, ver ahora sus *Obras* en Ed. Trotta, Madrid 1999 ss.; sobre el Círculo Eranos, véase Revista *Anthropos* (1994) y *Suplementos Anthropos* (1994). Pueden consultarse también las aportaciones al Círculo Eranos de Erich Neumann en K. Kerényi (1994) y E. Neumann (1997).

2 Para todo ello, puede consultarse mi obra *La Diosa Madre*, Trotta, Madrid 1996; para el trasfondo, J. J. Bachofen (1988).

teria y la forma, la relación y la estructura. Nos encontramos ya en medio de las mitologías simbólicas que la humanidad ha proyectado para explicarse imaginalmente la lucha anímica en que consiste su coexistencia en el mundo, la cual es como un campo simbólico de batalla entre las fuerzas matriales y patriales, las fuerzas regresivas y progresivas, la naturaleza naturante y la naturaleza naturada, la ecología y la economía, la aferencia afectiva y la referencia abstracta, el mito religador y el logos desligador, la infraestructura y la supraestructura, el amor y la libertad³.

He aquí que la historia originaria de la conciencia narra el paso, tránsito o transición de la inconsciencia matriarcal a la consciencia patriarcal: en medio queda el yo humano desgarrado entre la urdimbre matricial y la urdidumbre como verdadero complot patricial. Este desgarramiento expresa bien según E. Neumann la dolorosa evolución de nuestra conciencia, la cual transita de un extremo al otro, por cuanto pasa de la inconsciencia matrial (indiferenciada, urobórica) a una supraconsciencia patriarcal (alienada o exasperada, unilateral o machista). Con este diagnóstico nuestro autor se sitúa como un pionero en pro del movimiento feminista contemporáneo, pero también en pro de una solución más compleja a semejante esquizofrenia cultural dualizada entre lo matriarcal-femenino y lo patriarcal-masculino. Para ello se sirve precisamente de la psicología de C.G.Jung, una psicología adjetivada como compleja frente al reduccionismo freudiano⁴.

Para solucionar semejante Spaltung o escisión entre lo matriarcal-femenino y lo patriarcal-masculino, E. Neumann se remite a la incisiva psicología junguiana en lo que atañe a la necesidad de sobrepasar la ligazón o fijación al trasfondo simbólico matriarcal de carácter indiferenciado a través de su coimplicación o asunción. No se trata entonces de superar freudianamente el inconsciente matriarcal en el nombre del Padre y su consciencia masculina, sino de asimilar los contenidos inconscientes para su destilación, supuración, transustanciación o diferenciación: de donde el significado negativo en la Escuela de Jung del incesto literal con la madre, pero el sentido positivo de ese incesto simbólico o sublimado (algo que Freud y socios obviaron de forma reduccionista). Con ello se preconiza una síntesis entre el inconsciente matrial y la consciencia patrial, tanto a nivel individual como colectivo. Pero veamos más de cerca esta posible salida o solución junguiana.

HÉROE CREATIVO

En la Escuela de Jung el inconsciente colectivo obtiene un carácter matricial o arquetipal, ya que es como el reservorio simbólico o imaginario cultural que está detrás de nuestra conciencia colectiva y le sirve de almacén imaginal. Pero también nuestro inconsciente personal obtiene junguianamente una connotación matriarcal, ya que es la matriz individuada de nuestra conciencia colectiva y su trasfondo o trastienda imaginal. A partir de la matriz del inconsciente tanto colectivo como individual deviene por una parte la conciencia femenina de la mujer figurada por la imago del ánima(femenina), así como por la contrafigura del ánimus (masculino) a modo de contrapunto complementario. Por su parte, la conciencia masculina del varón está figurada por el ánimus (masculino), teniendo como contraimagen el ánima(femenina) a modo de contrapunto compensatorio. De esta forma el

3 Al respecto, ver nuestro colectivo W. Ross, *Nuestro imaginario cultural*, Anthropos, Barcelona, 1992.

4 Puede consultarse A. Vázquez, en: *Diccionario de Hermenéutica* (1998).

proceso de personalización, llamado por Jung proceso de individuación, se caracteriza por la correspondiente síntesis de ánima(femenina) y ánimus (masculino) en la mujer, así como en el varón por la correspondiente síntesis de ánimus (masculino) y ánima(femenina)⁵.

Con ello se afirma por una parte la especificidad masculina o femenina del varón y la mujer, así como su correspondiente diferencia u otredad a asumir y no a reprimir. Ello expone el proceso de personalización o individuación como un proceso de androginia psíquica o complejión de lo masculino y lo femenino en cada hombre y mujer correspondientemente. Por eso ahora el auténtico *héroe* es aquel que asume su contrapartida femenina (ánima), lo que implica una crítica consecuente del patriarcalismo o machismo en su heroísmo hipermasculinista. Por su parte, la auténtica *heroína* es aquella que asume su contrapunto masculino (ánimus), lo que lleva a una afirmación coequivalente de igualdad y diferencia a un tiempo respecto al hombre varón. El auténtico héroe o heroína encarna entonces al *creador*, cuya especificidad psicológica radica precisamente en la síntesis de consciencia e inconsciente, ánimus y ánima, masculino y femenino, abstracción y sensibilidad⁶.

LA SOMBRA

Y bien, lo dicho a nivel de personalización vale también a nivel colectivo, en donde nos encontramos una consciencia femenina situada entre la inconsciencia matril y la consciencia hipermasculina (patriarcal): la emancipación de esa consciencia femenina prototípica de la mujer descolocada entre la madre o maternidad y el padre o paternidad ha sido prevista por la genialidad de E. Neumann especialmente en su obra capital *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* (Historia originaria de la consciencia). Pero hay algo más, ya que nuestro autor aboga por la desrepresión de lo femenino no sólo en la mujer sino también en el hombre varón, de modo que cabe hablar no meramente de feminismo sino de *femenismo*, por cuanto se desreprime tanto la *fémica* en particular como lo femenino en general: lo cual resulta obvio dado precisamente el diagnóstico de nuestra sociedad como patriarcal-masculinista⁷.

Integrar la feminidad denegada por nuestro masculinismo. Un paso más, y nos hallamos en una cosmovisión más amplia, en la que se preconiza finalmente la integración no ya de la sombra femenina sino de la *sombra* en general. Integrar la sombra quiere decir ahora coimplicar lo reprimido y oprimido, lo marginado y sobreesido, nuestro envés o revés, lo negativo y la negatividad, últimamente simbolizada por el mismísimo *diablo* o demonio: el cual empero funge de contrapunto de la creación divina del mundo, ya que representa la materia prima, el caos o la energía profunda que sirve de trasfondo a todo⁸ creador divino o humano, tal y como mostrara M. Eliade respecto a la mitología eslava. En la dramática humana no hay Apolo sin Dioniso, como mostró F. Nietzsche, y no hay Dios sin diablo dialectizador (que es lo que consigna diábolos precisamente). Pues toda creación es cultura y

5 Ver mi *Jung* (1988).

6 Esto no quiere decir que la mujer sea sensibilidad y el hombre sea abstracción: se trata de símbolos arquetípicos transpersonales a integrar personalmente y, por lo tanto, no de conceptos ideológicos sino de metáforas radicales.

7 Puede consultarse al respecto mi *Filosofía de la vida*, Anthropos, Barcelona, 1989.

8 Puede verse M. Eliade, en: E. Neumann (1997).

la cultura dice simbolismo: en donde el símbolo es primeramente el paso de la inconsciencia a la consciencia, así como posteriormente el repaso de la consciencia al inconsciente.

Con ello estamos en el centro de la cosmovisión neumanniana. Según la cual se trata de superar por cocomplicación la escisión entre consciente e inconsciente. Esto consigna por una parte el intento psicocultural por soldar simbólicamente el neocórtex racional y el paleocórtex emocional, así como el hemisferio cerebral izquierdo digital y el hemisferio cerebral derecho (analógico). Entramos así en plena comprensión de la “inteligencia emocional” y de una razón afectiva, como la he llamado en otro lugar. Pues no podemos renunciar ni al análisis ni a la síntesis, de modo que precisamos una visión coimplicativa y medial, dualéctica y transversal bajo los auspicios de la razón simbólica, cuya apertura garantiza la (re)mediación de los extremos o extremidades⁹.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ORTIZ-OSÉS, Andrés (1988): *Jung: Arquetipos y sentido*, Universidad Deusto-Bilbao.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés (1996): *La Diosa Madre*, Trotta, Madrid.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés (2000): *La razón afectiva*, San Esteban Salamanca.
- BACHOFEN, Juan Jacobo (1988): *Mitología arcaica y derecho materno*, Anthropos, Barcelona.
- JUN G., Carl G. (1999 ss.): *Obras*, Trotta, Madrid.
- CÍRCULO ERANOS (1994): *Revista Anthropos*, nº 153.
- CÍRCULO ERANOS (1994): *Suplementos Anthropos*, nº 42.
- NEUMANN, Erich y otros (1997): *Los dioses ocultos*, Anthropos, Barcelona.
- GADAMER, H.G.; DURAND, G. y otros (1998): *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad Deusto-Bilbao.
- KERÉNYI, Karl y otros (1994): *Arquetipos y símbolos colectivos*, Anthropos, Barcelona.
- ROSS, Waldo (1992): *Nuestro imaginario cultural*, Anthropos, Barcelona.
- TAKETANI, Kazuyuki y ORTIZ-OSÉS, Andrés (1998): “*Cultura popular vasca*”, en: *Annals of foreign studies*, Universidad Kobe (Japón), vol. XLIII.

9 Consúltase mi obra *La razón afectiva* (2000).

Pensar la subjetividad. Complejidad, vínculos y emergencia

Thinking Subjectivity

Denise NAJMANOVICH

Universidad de CAECE, Argentina

RESUMEN

En la contemporaneidad estamos asistiendo a una “revolución epistemológica” que ha llevado a una puesta en cuestión radical del “Mito Objetivista”, y que como correlato necesario abrió la puerta para poner en tela de juicio el “Mito del Sujeto”. Desde una mirada que parte de la vincularidad y la interacción como formas básicas de la experiencia humana, la subjetividad no puede ser un carozo, una estructura fija, un núcleo estable e independiente.

El objetivo de este trabajo es el de colaborar en la construcción de escenarios donde sea posible pensar el despliegue de la actividad subjetiva y la transformación del mundo experiencial en un espacio multidimensional, dado que la lógica de la simplicidad ha dejado de ser funcional y precisamos herramientas que nos permitan pensar de una manera no lineal, dar cuenta de las paradojas constitutivas de nuestro modo de experimentar(nos), acceder a un espacio cognitivo caracterizado por las formaciones de bucles donde, por un lado, el Sujeto construye al Objeto en su interacción con él y, por otro, el propio Sujeto es construido en la interacción con el medioambiente natural y social.

Palabras clave: Subjetividad, complejidad, objetividad, emergencias.

ABSTRACT

In the contemporary world we are witnessing an “epistemological revolution” that has produced a radical questioning of the “Objectivist Myth,” and as a necessary correlation, has opened the door to putting the “Myth of the Subject” on trial. From the viewpoint that takes linkages and interaction as basic forms of human experience, subjectivity cannot be a fixed structure like an olive pit, a stable and independent nucleus.

The objective of this work is to collaborate in the construction of scenarios where it is possible to think about the display of subjective activity and the transformation of the experiential world in a multidimensional space, given that the logic of simplicity has ceased to be functional and we need tools that allow us to think in a non-linear manner, to become aware of the constitutive paradoxes of our mode of experimenting, to gain access to a cognitive space characterized by the formations of loops where, on the one hand, the Subject constructs the Object in its interaction with the latter, and on the other hand, the Subject itself is constructed in the interaction with the natural and social environment.

Key words: Subjectivity, complexity, objectivity, emergencies.

“Hay que ir por el lado en que la razón gusta de estar en peligro”.

G. Bachelard

Una provocativa maldición china reza así: ¡Que vivas en una época muy interesante! Nosotros que estamos navegando –o chapoteando- en una de ellas, estamos en condiciones de comprender la ironía de esas sabias palabras. Pero también, y abrevando en las mismas fuentes, podemos tomar la crisis por el lado de la oportunidad y sus desafíos, y no dejar que nos abruma su faceta de riesgo.

El espacio conceptual de la modernidad se correspondía con la geometría euclidea-na, que se soñaba como única y soberana. Las coordenadas cartesianas ofrecían una grilla tranquilizadora, y la ciencia presentaba un universo mecánico, manipulable y predecible. Un mundo domesticado y desencantado. El siglo XX despertó del sueño absolutista con el desarrollo de las geometrías no euclidianas, y fue conmovido por la proliferación de nuevas y extrañas perspectivas. El XXI requiere imperiosamente de otros escenarios donde sea posible desplegar la actividad subjetiva y la transformación del mundo experiencial en un espacio multidimensional para poder comprender y actuar en este agitado e interesantísimo tiempo en que nos toca vivir. La lógica de la simplicidad ha dejado de ser funcional y precisamos herramientas que nos permitan pensar de una manera no lineal, dar cuenta de las paradojas constitutivas de nuestro modo de experimentar(nos), acceder a un espacio cognitivo caracterizado por las *formaciones de bucles* donde, por un lado, *el Sujeto construye al Objeto en su interacción con él y, por otro, el propio Sujeto es construido en la interacción con el medioambiente natural y social*. No nacemos “sujetos” sino que devenimos tales en y a través del juego social.

Desde las perspectivas de la modernidad el Sujeto se presentaba como una sustancia pura, independiente, incorpórea pero interior -a la vez y paradójicamente-, al modo de un carozo que anida en el cuerpo pero que misteriosamente es radicalmente ajeno a él. En la contemporaneidad estamos asistiendo a una “revolución epistemológica” que ha llevado a una puesta en cuestión radical del “Mito Objetivista”, y que como correlato necesario abrió la puerta para poner en tela de juicio el “Mito del Sujeto”. Desde una mirada que parte de la vincularidad y la interacción como formas básicas de la experiencia humana, la subjetividad no puede ser un carozo, una estructura fija, un núcleo estable e independiente. Estamos dejando de pensar en términos de sustancias, esencias o estructuras para acceder a la fluidez y variabilidad de la experiencia contemporánea que exige considerar la productividad, actividad, circulación, creatividad.

La filosofía de la escisión –característica de pensamiento occidental- se basa en una lógica de la pureza, la definición absoluta y la exclusión (El Ser Es). Desde esa mirada, la diversidad, la vaguedad, la heterogeneidad son inconcebibles (El no ser no es). La diferencia remite siempre a la identidad, como desviación o degradación del “verdadero ser”. Esta versión monista del mundo, admite también una proliferación dualista (materia/razón, cuerpo/mente, sujeto/objeto) a condición de mantener las fronteras infranqueables, los compartimentos estancos. Cada uno de los polos de las dicotomías se define en y por sí mismo, no se contamina con su contraparte, estamos frente a un dualismo excluyente. La interacción transformadora, la hibridación, la interpenetración, el vínculo instituyente y constituyente no tienen cabida ni en los modelos de pensamiento monistas, ni en los dualistas.

Las teorías psicológicas de la modernidad también se han visto afectadas, arrastradas, e incluso han quedado empantanadas en sus posibilidades creativas por la pregnancia e influjo de la filosofía de la escisión y las concepciones positivistas del conocimiento, incapaces de hacer lugar a una mirada interactiva de la experiencia humana del mundo que hoy está comenzado a desplegarse, expandirse y proliferar.

Las concepciones interactivas son no-dualistas se caracterizan por ser dinámicas, multidimensionales y complejas. Algunas de las nociones claves que las atraviesan son:

- Vínculos, Sistemas Abiertos y Organizaciones Complejas
- Dinámicas no lineales
- Emergencia, Historia y Devenir
- Acontecimiento, Azar e Irreversibilidad
- Tensiones, Flujos y Circulaciones
- Escenarios, Espacios de Posibilidad
- Co-evolución multidimensional
- Juegos de productores: de sentido, de subjetividad, de mundo

Todas ellas están en el centro de las nuevas formas de pensar-sentir-actuar en un mundo sacudido por agitaciones diversas, en que parece que todo lo sólido se desvanece en el aire en una vertiginosa transformación. Desde una perspectiva centrada en la dinámica vincular, el cambio como devenir, como transformación, se ubica en el centro del espacio cognitivo. Estamos viviendo la “disolución” de un mundo: el de la física clásica y el del sujeto moderno. Ya a comienzos del siglo XX se hicieron evidentes las fisuras del pensamiento atomista y esencialista. El quiebre de la certidumbre en las ciencias duras fue recibido con alborozo en el mundo de las humanidades, pero la satisfacción dio paso al temor y la inquietud cuando le llegó el turno de ajustar las cuentas con el Sujeto. En relación a este punto los humores y las actitudes fueron muy diferentes. ¿Qué es eso de poner en tela de juicio nuestra identidad, nuestro concepto de experiencia, nuestra independencia, nuestras caras creencias sobre nosotros mismos? ¿Qué cosa extraña es esa de cuestionar la idea de una estructura psíquica, de un carozo identitario, para pasar a pensar en términos de un escurridizo devenir estructurante o de linajes de transformaciones? Los murmullos se volvieron atronadores, y nuevas barreras se levantaron: que el mundo cambie, vaya y pase, pero que nos arrastre junto con él, eso es harina de otro costal. No en vano solemos recordar sólo una parte de la famosa frase de Heráclito que sostiene que “Nunca nos bañamos dos veces en el mismo río”, pero se elude sistemáticamente la continuación del sabio pensador: “y las almas se disuelven en las aguas”.

Todas la concepciones modernas, incluido el estructuralismo, comparten la característica de basarse y sostener modelos ideales, arquetípicos. La diferencia radica exclusivamente en que los estructuralistas, en vez de tener una partícula elemental, ubican el fundamento en una estructura elemental, invariante, esencial y eterna. Estos modelos han sido muy eficaces al aplicarse en contextos relativamente estables y aislados. Los hombres modernos trabajaron con ahínco para construir un mundo tal que sus productos mecánicos resultasen funcionales: en el laboratorio, en la fábrica, en las instituciones fue generándose un ámbito estabilizado a fuerza de estandarizar los parámetros ambientales y sociales. Aislamos las máquinas con grandes caparazones de metal y construimos edificios para albergarlas, edificamos ciudades y asfaltamos la tierra, disciplinamos los cuerpos y estandarizamos la conducta, a través una multiplicidad de tecnologías y dispositivos sociales —que sue-

len ser mucho más “duras” de lo que suele pensarse habitualmente, a pesar de no ser materiales-. Unidos de un conocimiento que privilegia las explicaciones mecánicas, los hombres modernos construyeron un mundo, donde estaban incluidos ellos mismos, a imagen y semejanza del modelo “ideal” que usaban para explicarlo. De esta manera la experiencia del sujeto entró dentro de la máquina estandarizadora, aunque éste a veces presenta un poquito más de resistencia que los electrones. La familia, la escuela, la fábrica, el ejército son las instituciones encargadas de llevar adelante este proceso de estandarización y domesticación del sujeto.

Los modelos teóricos de la modernidad se han caracterizado por una restricción profunda a explorar lo diverso, a dar cuenta de lo diferente, lo creativo, lo no domesticable, lo que se inscribe como acontecimiento y no puede fosilizarse en un modelo, o en una estructura, o en un *pattern* fijo.

Abrir nuestro pensamiento creando espacios para lo informal –como “no formal” y no como “sin forma”- implica dar lugar a los cambios como verdaderas transformaciones y no como un despliegue de lo mismo, y es por lo tanto una perspectiva tanto cognitiva como ética. En las ciencias duras la tarea está en pleno auge. Nuevas perspectivas están en plena expansión gestando modelos no lineales, complejos y extraños. El mundo “de los ladrillitos elementales” se ha desmoronado al ritmo de las trompetas cuánticas. Todo el universo físico es visto hoy como una inmensa “red de interacciones” donde nada puede definirse de manera absolutamente independiente, y en el que se enseorea el “efecto mariposa” (cuya versión popular dice que cuando una mariposa aletea en el Mar de la China puede “causar” un tornado en New York). La transformación conceptual que viene de la mano de una *nueva metáfora como la del universo como red o entramado de relaciones*, y los individuos como nodos de esa red, hoy excede largamente a la transformación de la imagen del mundo propuesta por la física, para abarcar desde la lingüística hasta las teorías organizacionales, la psicología y la economía, donde está comenzando a tallar con fuerza. Desde la perspectiva clásica las interacciones resultaban invisibles, ya que el tamiz metodológico-conceptual no permitía captarlas. Aún hoy tenemos grandes dificultades para incorporar el punto de vista implicado en la metáfora de la red y la mayoría de las personas siguen pensándose como individuos aislados (partículas elementales) y no como parte de múltiples redes de interacciones: familiares, de amistad, laborales, recreativas (participar en un club), políticas (militar en un partido, votar, integrar una ONG), culturales (pertenecer a una institución cultural o educativa), informativas (ser lectores o escritores o productores en o de un medio de comunicación), sin olvidar las redes lingüísticas y de comunicación que son el tejido conectivo de nuestro mundo de interacciones.

Recién en las últimas décadas, el giro epistemológico hacia la complejidad ha permitido que comenzáramos *a dar cuenta de la multidimensionalidad que se abre cuando pasamos de las metáforas mecánicas al pensamiento complejo, que toma en cuenta las interacciones dinámicas y las transformaciones*. Ha comenzado a gestarse una cultura que no piensa al universo como un reloj sino como “archipiélagos de orden en un mar de caos”: la cultura de la complejidad. Los investigadores en ciencias “blandas”, los intelectuales “humanistas”, los profesionales de las áreas sociales, tienen todavía muchas dificultades para legitimar los nuevos puntos de vista ligados a la complejidad y las concepciones interactivas, puesto que no se ha sacudido el yugo metodológico impuesto por la epistemología empirista-positivista. Para cortar el nudo gordiano es necesario destrabar tanto la creencia en un acceso privilegiado a una realidad externa, como la ilusión de una subjetividad desencarnada, puramente racional e individual.

El conocimiento, desde la perspectiva pos-positivista, no es el producto de un sujeto radicalmente separado de la naturaleza sino el resultado de la interacción global del hombre con el mundo al que pertenece. El observador es hoy partícipe y creador del conocimiento. *El mundo en el que vivimos los humanos no es un mundo abstracto, un contexto pasivo, sino nuestra propia creación simbólico-vivencial.* Sin embargo, que nuestras ideas del mundo sean construcciones no quiere decir que el universo sea un “objeto mental”, sino que al conocer no podemos desconectar nuestras propias categorías de conocimiento, nuestra corporalidad, nuestra historia, nuestras experiencias y nuestras sensaciones. El mundo que construimos no depende sólo de nosotros, sino que *emerge* en la interacción multidimensional de los seres humanos con su ambiente, del que somos inseparables.

Desde los enfoques de la complejidad, el sujeto no es meramente un individuo, es decir un átomo social, ni una sumatoria de células que forman una aparato mecánico, sino que es una “*unidad heterogénea*” y abierta al intercambio. El sujeto no es una sumatoria de capacidades, propiedades o constituyentes elementales, es una *organización emergente*. El sujeto sólo adviene como tal en la trama relacional de su sociedad.

Las propiedades ya no están en las cosas sino “entre” las cosas, en el intercambio. Desde esta nueva mirada, tampoco el sujeto es un ser, una sustancia, una estructura o una cosa sino un devenir en las interacciones. Las nociones de historia y vínculos son los pilares fundamentales para la construcción de una nueva perspectiva transformadora de nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos. Y este cambio no sólo se da a nivel conceptual, sino que implica también abrirnos a una nueva sensibilidad y a otras formas de actuar y de conocer, a otra ética y otra estética, ya que desde la mirada compleja estas dimensiones son inseparables en el con-vivir humano.

Estamos pasando de las ciencias de la conservación a las de la creación, porque, aunque parezca paradójico a primera vista, la noción de historia está estrechamente ligada a la de creatividad en un universo evolutivo complejo. Liberadas del determinismo clásico, las teorizaciones actuales han dejado lugar a la diferencia como factor de creación y cambio, de selección de rumbos. *La historia no es mera repetición, ni despliegue de lo ya contenido en el pasado.* El ruido, el azar, el otro, lo distinto son las fuentes de novedad radical y vías para el aumento de complejidad y no meros “defectos despreciables”. Esta transformación conceptual ha sido el producto del desplazamiento del foco conceptual desde los sistemas cerrados y cerca del equilibrio hacia los sistemas abiertos evolutivos en diálogo multiforme con su ambiente. Desde esta perspectiva conceptual el sujeto no es lo dado biológicamente, ni un “psique” pura, sino que el sujeto adviene y deviene en el intercambio en un medio social humano en un mundo complejo. Ahora bien, no debemos confundir el sujeto con la subjetividad. Esta es la forma peculiar que adopta el vínculo humano-mundo en cada uno de nosotros, es el espacio de libertad y creatividad, el espacio de la ética. El sujeto no se caracteriza solamente por su subjetividad, sino por ser al mismo tiempo capaz de objetivar, es decir, de convenir, de acordar en el seno de la comunidad, de producir un imaginario común y por tanto de construir su realidad. Lo que los positivistas llamaban “el mundo objetivo” es para las ciencias de la complejidad una construcción imaginaria compartida, un mundo simbólico creado en la interacción multidimensional del sujeto con el mundo del que forma parte. *El mundo en que vivimos es un mundo humano, un mundo simbólico, un mundo construido en nuestra interacción con lo real, con lo que está afuera del lenguaje, con el misterio que opone resistencia a nuestras creaciones y a la vez es la condición de posibilidad de las mismas.*

El enfoque de la complejidad se asienta sobre un conjunto de supuestos e hipótesis fundamentales, entre los que se destacan: a) Las partes de un sistema complejo sólo son “partes” por relación a la organización global, que emerge de la interacción. b) La Unidad Global no puede explicarse por sus componentes. El sistema presenta interacciones facilitadoras, inhibidoras, y transformaciones internas que lo hacen no totalizable. c) El sistema complejo surge de la dinámica de interacciones y la organización se conserva a través de múltiples ligaduras con el medio, del que se nutre y al que modifica, caracterizándose por poseer una *autonomía relativa*. *Las ligaduras con el medio son la condición de posibilidad para la libertad del sistema*. La flexibilidad del sistema, su apertura regulada, le provee la posibilidad de cambiar o de mantenerse, en relación a sus interacciones con su ambiente. d) El contexto no es un ámbito separado e inerte, sino el lugar de los intercambios y a partir de allí el universo entero puede ser considerado una inmensa “red de interacciones”, donde nada puede definirse de manera absolutamente independiente e) En todas aquellas situaciones en que se produzcan interacciones, ya sean positivas (sinérgicas) o negativas (inhibidoras), o cuando intentemos pensar el cambio cualitativo, no tiene sentido preguntarse por la causa de un acontecimiento, ya que no hay independencia ni posibilidad de sumar efectos, sino transformación. Sólo podemos preguntarnos por las *condiciones de emergencia*, por los factores co-productores que se relacionan con la aparición de la novedad. Este modo explicativo, apunta más a la comprensión global que a la predicción exacta, y reconoce que ningún análisis puede agotar el fenómeno que es pensado desde una perspectiva compleja.

La civilización que creyó en las certezas definitivas, en el conocimiento absoluto y el progreso permanente está derrumbándose y están abriéndose paso nuevos modos de pensar, de sentir, de actuar y vivir en el mundo. El sujeto complejo ha producido un giro “recursivo” fundamental e irreversible. La transformación de nuestra mirada, que estamos viviendo, implica pasar de la búsqueda de certezas a la aceptación de la incertidumbre, del destino fijado a la responsabilidad de la elección, de las leyes de la historia a la función historizante, de una única perspectiva privilegiada al sesgo de la mirada. En el camino nos encontramos con nosotros mismos profundamente unidos al mundo en una interacción compleja y multidimensional. Ese re-encuentro del sujeto con su mirada ha dejado al descubierto nuestras limitaciones y nuestras posibilidades, ha eliminado las garantías tranquilizadoras y nos ha abierto las puertas al vértigo de la creación ¿Sabremos aceptar el desafío?

Grupo de Estudios Peirceanos

Group of Peircean Studies

Jaime NUBIOLA-Sara F. BARENA

Universidad de Navarra, Pamplona, España.

RESUMEN

El *Grupo de Estudios Peirceanos* (<http://www.unav.es/gep/index.htm>) de la Universidad de Navarra se creó en 1994. Tiene como objetivo promover el estudio de la obra de Charles S. Peirce (1839-1914), especialmente en España y en los países de lengua castellana, con la convicción de que en su pensamiento pueden encontrarse algunas claves decisivas para la cultura, la ciencia y la filosofía del siglo XXI.

El *Grupo* proporciona un ámbito para el intercambio de ideas acerca de la obra de Peirce, el pragmatismo americano, su recepción en Europa y en el mundo hispánico, y otros temas afines y desde sus comienzos ha contado con la participación de distintos campos como historia, lingüística, literatura, filosofía de la ciencia, derecho, teoría de la comunicación y teología.

Palabras clave: Charles S. Peirce, pragmatismo, estudios, Universidad de Navarra..

ABSTRACT

The Group of Peircean Studies (<http://www.unav.es/getp/index.htm>) of the University of Navarra was created in 1994. Its purpose is to promote the study of the work of Charles S. Peirce (1839-1914), especially in Spain and Spanish-speaking countries, with the conviction that in his thought some decisive keys for culture, science and philosophy for the twenty-first century may be found.

The Group offers an arena for the exchange of ideas about the work of Peirce, American pragmatism, its reception in Europe and the Hispanic world, and other related themes. Since its beginnings, the Group has had participation from such diverse fields as history, linguistics, literature, the philosophy of science, law, communication theory, and theology.

Key words: Charles S. Peirce, pragmatism, studies, University of Navarra.

PERFIL BIOGRÁFICO DE CHARLES S. PEIRCE (1839-1914)

Charles S. Peirce nació en Cambridge (Massachusetts, USA) en 1839. Científico, filósofo y humanista, es una de las figuras más relevantes del pensamiento norteamericano. Ha sido considerado como fundador del pragmatismo y padre de la semiótica contemporánea entendida como teoría filosófica de la significación y de la representación. Su pensamiento constituye uno de los más ricos y profundos de los últimos siglos.

Pertenecía a una de las familias más destacadas del entorno intelectual, social y político de Boston. Su padre, Benjamin Peirce (1809-80), era un reconocido matemático y astrónomo y, de su mano, Charles estudió desde muy pequeño matemáticas, física y astronomía. En 1855 comienza sus estudios en Harvard, donde se gradúa en químicas en 1863. Dos años más tarde comienza a trabajar como asistente de investigación en el *Coast and Geodetic Survey* de los Estados Unidos, actividad que desarrollará a lo largo de treinta años. Durante ese tiempo investiga acerca de las medidas pendulares de la gravedad y de la intensidad de la luz de las estrellas, y realiza aportaciones de interés en diversos ámbitos científicos.

Peirce sintió siempre un profundo interés por la filosofía y por la lógica, a las que se introdujo principalmente a través de la obra kantiana y de la filosofía escocesa del sentido común. Conservó ese interés a lo largo de toda su vida y llegó a tener un rico y profundo conocimiento de la tradición filosófica. Su formación eminentemente científica no fue un obstáculo para su dedicación a la filosofía. Antes bien le permitió enriquecerla con una amplia experiencia personal como lógico e investigador científico. Esto confiere un valor singular al pensamiento de C. S. Peirce y hace que las aportaciones que realiza en campos como la filosofía de la ciencia sean especialmente relevantes.

Durante cinco años (1879-84) Peirce enseñó lógica en Johns Hopkins University: éste sería su único contrato estable en una Universidad. Charles Peirce era una persona de carácter extraño y de difícil trato, lo que hizo que no llegara a desarrollar una carrera académica, a pesar de su extraordinaria tenacidad y capacidad de trabajo. En 1887, cuando sólo contaba 48 años, se traslada con su segunda esposa Juliette Froissy a Milford (Pennsylvania), donde vive durante veintisiete años.

En ese tiempo se dedica a escribir afanosamente acerca de lógica y filosofía, corrigiéndose a sí mismo una y otra vez, con “la persistencia de la avispa dentro de una botella”, según palabras del propio Peirce, aunque sus trabajos en muchos casos no llegaron nunca a ser publicados. Entre 1884, fecha en que fue despedido de Johns Hopkins University, y su muerte en 1914, Peirce escribió la mayor parte de las 80.000 páginas de manuscritos que dejó a su muerte, y que su esposa vendió a la Universidad de Harvard.

La obra de Charles S. Peirce se caracteriza por su extensión y profundidad. A lo largo de su vida escribió acerca de gran variedad de temas, haciendo aportaciones de singular interés en prácticamente todas las áreas que abordó. Dentro de la gran cantidad de escritos que produjo —muchos de ellos realizados con el único fin de ganar dinero para sobrevivir— se incluyen artículos, conferencias, recensiones para revistas, voces en diccionarios de filosofía, etc. También publicó a lo largo de su vida algunas obras de carácter científico, como *Photometric Researches* en 1878 y *Studies in Logic* en 1883.

Podemos señalar aquí como una de las claves más importantes del pensamiento peirceano su concepto de abducción, central no sólo para su filosofía de la ciencia sino para toda su obra. Esa peculiar operación lógica en la que se imbrican razón, imaginación e instinto pone de manifiesto una concepción de la racionalidad humana como eminentemente

creativa. Por otro lado, su pragmatismo, al que él mismo dio más adelante el nombre de pragmaticismo, concebido inicialmente como un método lógico para aclarar el significado de los conceptos, se convirtió en el movimiento filosófico dominante en la América de finales del siglo XIX y principios del XX. Hoy asistimos a un resurgir del pragmatismo, y en él, más allá de un método de clarificación lógica, puede encontrarse toda una teoría de la acción humana.

La Filosofía peirseana tiene una honda raigambre metafísica. En ella pueden encontrarse teorías como el idealismo objetivo (la materia es “inteligencia desvirtuada”) o su cosmología de corte evolucionista, que incluye teorías como el *tijismo* (el azar como realmente operativo en el universo), el *sinejismo* (la continuidad que preside el universo) y el *agapis-mo* (el amor o simpatía es el gran agente de la evolución del universo). Peirce establece también una nueva lista de categorías –primeridad, segundidad, terceridad– que vertebran su pensamiento y de modo especial su semiótica filosófica, pues el signo, y todo es signo, no podría entenderse sin la mediación característica de la terceridad.

El pensamiento de Peirce ha estado hasta ahora envuelto en una cierta oscuridad. El difícil acceso a sus escritos, junto con el marcado carácter evolutivo de su pensamiento, han complicado la interpretación de su obra. En 1907, William James afirmó de sus escritos que eran “destellos de luz deslumbrante sobre un fondo de oscuridad tenebrosa”¹. Sin embargo, en los últimos años se ha puesto de manifiesto la sistematicidad de su pensamiento, y ha comenzado a tenerse en cuenta la cronología para la edición de su obra.

El interés por el pensamiento de Peirce se ha incrementado de manera notable a lo largo de los últimos años, y ha llegado a ser considerado como el más profundo y original pensador americano. La figura de Peirce ha adquirido un relieve mayor en diferentes campos de la cultura: lógica, filosofía, semiótica, astronomía, geodesia, matemáticas, teoría e historia de la ciencia, semiótica, econometría, psicología. A través de este web del Grupo de Estudios Peirceanos se pretende dar a conocer la figura y el pensamiento de Peirce, especialmente en el ámbito hispanoamericano, proporcionando además herramientas que puedan resultar útiles para su estudio y tratando de fomentar la cooperación científica y personal que Peirce propugnaba.

EL TALLER DE MERLÍN nació en enero del año 2000. Responde a las inquietudes de un grupo de universitarios por fomentar el diálogo y la comunicación profesional y personal con muchas otras personas de España e Hispanoamérica. El nombre “Taller de Merlín” quiere por supuesto hacer referencia al sugestivo personaje de Merlín el encantador que, con sus pociones y recomendaciones, es capaz de educar al joven Arturo.

El propósito del grupo inicial es muy ambicioso: se trata de llegar a crear un portal realmente interesante para universitarios. Inicialmente hemos pensado comenzar abriendo un buzón de consulta en las áreas en las que estamos más preparados. Nuestras líneas de actividad son actualmente las siguientes:

- *Cómo se hace una tesis*: Marta Torregrosa (mtorreg@unav.es)
- *Taller de escritura creativa*: Sara F. Barrena (sbarrena@unav.es)
- *Taller de filosofía*: Jaime Nubiola (jnubiola@unav.es)
- *Orientación profesional*: Sara F. Barrena (sbarrena@unav.es)

1 W. James, *Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge, 1975, 10.

Para entrar en contacto con nosotros basta con enviar un mensaje a la dirección correspondiente. Procuraremos responder siempre en 24 horas. Nos gustaría crecer poco a poco y para ello necesitamos expertos de otras áreas que quieran colaborar con nosotros.

MIEMBROS DEL GRUPO DE ESTUDIOS PEIRCEANOS

Los miembros ordinarios del Grupo de Estudios Peirceanos (GEP) son profesores y estudiantes de doctorado en la Universidad de Navarra. En la actualidad son miembros activos los siguientes:

- Director: Jaime Nubiola (jnubiola@unav.es)
- Coordinadora: Sara F. Barrena (sbarrena@unav.es)
- Mónica Aguerri (maguerri@hotmail.com)
- Itziar Aragüés (Aragues.Itziar@wanadoo.fr)
- Mariano Artigas (martigas@unav.es)
- Daniel Cabrera (dhcabrera@unav.es)
- María Cerezo (mcerezo@unav.es)
- Pablo Cobreros (pcobrer@alumni.unav.es)
- Juan Fontrodona (fontrodona@iese.edu)
- Adriana Gallego (agallego@satlink.com)
- José Miguel Gurpegi (jmgurpe@unav.es)
- Esteban López-Escobar (elef@unav.es)
- Carmen Llamas (cmllamas@unav.es)
- Juan Marrodán (jmarrodan@unav.es)
- Carlos Ortiz de Landázuri (cortiz@unav.es)
- Paloma Pérez-Ilzarbe (pilharbe@unav.es)
- Marta Revuelta (revuelta@cord.edu)
- Carmen Ruiz (carmenruiz@hotmail.com)
- Marta Torregrosa (mtorreg@unav.es)

Se cuenta además con el apoyo de una amplia red nacional e internacional de *Peirce's scholars* que vienen colaborando en las actividades del Grupo: seminarios en Pamplona, colaboración en congresos y publicaciones, etc. Concretamente se trata de:

- José Tomás Alvarado (Universidad de los Andes, Chile) jta@uandes.cl
- Fernando Andacht (Montevideo, Uruguay) fatur@adinet.com.uy
- Juan Arana (Universidad de Sevilla) jarana@cica.es
- Mauricio Beuchot (UNAM, México)mailto:hardie@servidor.unam.mx)
- Wenceslao Castañares (Universidad Complutense, Madrid) wcast@eucmos.sim.ucm.es
- Guy Debrock (Universiteit Nijmegen, Holanda) goltrock@wanadoo.fr
- Juan Guillermo Droguett (Universidad Paulista, São Paulo, Brasil) droguett@uol.com.br

- Nicole Everaert-Desmedt (Facultés Universitaires Saint Louis, Bruselas) eve-
raert@fusl.ac.be
- José Miguel Esteban (Universidad de Morelos, México) cloquell@mkli-
nux.dti.uaem.mx
- Eduardo Forastieri-Braschi (Universidad de Puerto Rico) efeb@coqui.net
- Armando Fumagalli (Universita Cattolica di Milano) armando.fumaga-
lli@mi.unicatt.it
- Susan Haack (University of Miami, USA)
- Michael Hoffmann (Universität Bielefeld, Alemania) michael.hoffmann@uni-
bielefeld.de
- Alfredo Horoch (Arisbe castellano, Argentina) alfhoroch@comunicarte.com.ar
- Nathan Houser (Peirce Edition Project, Indiana University, USA) nhouser@iu-
pui.edu
- Lino Iglesias (Global One, Madrid) Lino.Iglesias@globalone.net
- Christian Kloesel (Indiana University, USA) ckloesel@iupui.edu
- Albert Lewis (Peirce Edition Project, Indiana University, USA) alewis2@iu-
pui.edu
- Floyd Merrell (Purdue University, Indiana) fmerrell@purdue.edu
- Gregory F. Pappas (Texas A & M, College Station, TX) pappas@io.com
- Moris A. Polanco (Universidad Francisco Marroquín, Guatemala) mpolan-
co@ufm.edu.gt
- Joseph Ransdell (Arisbe Manager, Texas Tech University, Lubbock, TX) rans-
dell@door.net
- Uxía Rivas Monroy (Universidad de Santiago) lfuxia@usc.es
- Carmen Ruiz (Bogotá, Colombia) carmenruiz@hotmail.com
- Beatriz Sierra (Universidad de Oviedo) bsierra@correo.uniovi.es
- Edison Torres (Universidad de la Sabana, Colombia) edisontor@hotmail.com
- José F. Vericat (Universidad Complutense, Madrid) vericat@arrakis.es
- Fernando Zalamea (Universidad Nacional de Colombia, Bogotá) fza-
lamea@ciencias.ciencias.unal.edu.co
- Gabriel Zanotti (Universidad Austral, Buenos Aires) gzanotti@arnet.com.ar

GRUPO DE ESTUDIOS PEIRCEANOS (GEP)

Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona, Spain
fax: 34 + 948 425619

Home page: <http://www.unav.es/gep/index.htm>